Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Aprile - Giugno 1981 - anno XVI - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LA RAGIONE

SAGGI:

169 **Luigi Jammarrone** - Teologia e Cristologia nel volume: « Dio esiste? » di Hans Küng (conclusione generale).

ARTICOLI:

200 **Francesco Spadafora** - Una nuova « Bibbia » spagnola e la profezia dell'Emmanuele.

214 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - Tradizione e innovazione linguistica in Massimo Confessore.

229 **Eugenij Vaghin** - Dostoevskij: introduzione alla sua vita.

COMUNICAZIONI:

250 **Bruno Salmona** - Il Marx della « rottura epistemologica » e la fondazione scientifica dell'antropologia comunista.

268 **Alberto Boldorini** - Iconologia ebraica: i contenuti di una **Ketubbah** inedita.

POSTILLE:

282 La cultura della Tradizione *(Antonio Manfredi)* - Il popolo non è naturalmente buono *(Ferruccio Mazzariol).*

PORTUS MUSARUM:

291 *Umanisti cristiani* a cura di Alberto Boldorini.

LIBRI - Recensioni:

302 « Fils de Joseph? » di Pinchas Lapide / « Opere ascetiche » di San Basilio (a cura di U. Neri) / « Non gli ho detto arrivederci. I figli dei deportati parlano » di Claudine Vegh / « Come si fa filosofia a cent'anni dall'Aeterni Patris » di Luigi Bogliolo / « Ritorna la vita sulle colline. L'esperienza della Cooperativa "Alce Nero" » di Gino Girolomoni / « Opere » di San Cipriano (a cura di G. Toso) / « Guida alla lettura dei Padri della Chiesa » di Claude Mondésert / « Genesi e struttura dell'atto libero in San Tommaso » di Mario Gigante / « Analecta Pomposiana » del Centro Italiano di Studi Pomposiani / « La scienza del bene e del male » di Philippe Delhaye / « Cercare Dio, nell'ebraismo, nel mondo greco, nella patristica » di Giuseppe Turbessi.

ABBONAMENTO 1981

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1981 sono così stabilite:*

Italia	lire	8.000
Estero	lire	9.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

LA RAGIONE

Fu anche dea. Come adorazione ebbe una specie di carnevale in mezzo ad una rivoluzione ormai stanca di delitti. Restò come alibi in certi tornanti della storia, ma meritava maggiori riguardi. La sua vicenda attraverso i filtri della cultura del XIX secolo è interessante e dimostrativa.

Nel Medio evo la ratio *era la « motivazione » delle cose e delle « conclusioni »; qualche volta indicò l'aspetto « sotto del quale » si considerava una realtà. Storia modesta, ma funzione chiara e giusta. In genere, si intende!*

Nel linguaggio moderno, e cioè dal punto di vista meramente lessicale (vale la pena di menzionarlo), la RAGIONE indica l'insieme delle funzioni intellettuali, dall'« idea » al « giudizio » al « sillogismo », o capacità dimostrativa. Lo si deduce dalla prassi. E sarebbe un giusto modo di concepire, presentare e valutare una tale importante funzione. Il perché della vicenda lessicale lo si capirà appresso; comunque anche questa vicenda fa parte della storia.

Veniamo al punto che ci interessa: la RAGIONE visse una epopea soprattutto in funzione negativa.

Nel periodo che va dall'inizio del XVI secolo fino a Hegel fu progressivamente privata di qualche suo attri-

buto, spogliata foglia a foglia come un carciofo. Le funzioni intellettuali, che la ragione riassuntivamente indica, furono successivamente compromesse: la rispondenza alla realtà, la certezza, la dipendenza dalla realtà obbiettiva. A più d'uno comodava fare così, almeno come esercitazione dialettica, perché fu sempre strana cosa che taluni sapienti non prendessero sul serio le cose che affermavano. Una dicotomia, tra quello che insegnavano e quello che in concreto facevano, costituiva l'essenza della comodità.

Kant ebbe il vanto di gettarle sopra [*cioè sulla RAGIONE*] *tutti i dubbi. E questo, con progressiva attenuazione e abbandoni di concorrenti, durò quasi due secoli e fornì materia di lacrime rugiadose al romanticismo, il quale accettò il dono e non si accorse di che cosa fosse fatto.*

Fu l'epoca dei salici piangenti. Non fu tutto: la vera funzione negativa della ragione si presentò nel secolo XIX e nel nostro.

La ragione fu la recinzione colla quale il procedimento scientifico positivista chiuse il campo delle constatazioni « positive » e dei « fatti », per negare tutto il resto. La ragione ebbe da presentare la tessera di verità,

valevole per le scoperte in campo elettrico, psichico (claudicano molto), medico. Ma la tessera fu negata ad ogni altra cosa che riguardasse lo spirituale, quindi il soprannaturale. Nel caso del positivismo, la ragione ebbe il compito di non avventurarsi oltre il dato sensibile per arrivare alle sostanze.

Verso la Rivelazione Cristiana i compiti furono drastici: niente miracoli, nessuna prova che potesse garantire l'intervento straordinario di Dio nel mondo, anzi nessuna Rivelazione, niente soprannaturale. Si trattava di una abolizione pura e semplice. Si fece dell'umorismo, si profuse il disprezzo. La costruzione dottrinale cristiana doveva crollare: in tal modo si poteva arrivare al libero pensiero. Si credette ingenuamente che questo potesse assicurare la libertà.

Ad uno ad uno tutti gli avamposti vennero attaccati: la critica storica fu indulgente quando si trattò di demolire i fatti storici, i documenti.

La ragione, rinnegando la logica, arrivò a rinnegare parte di se stessa. Mise in dubbio la stessa esistenza storica di Cristo, fece un attento scempio delle Sacre Scritture (ebbe dei continuatori non etichettati razionalisti), si pavoneggiò in tutte le posizioni, ben più di

quando era stata inscenata la burla della sua divinità. Per poter fare tutto questo, anche contro se stessa, chiuse gli occhi. Quanto alla scienza dell'ente, degli universali, insomma della metafisica, rise.

Da una cultura così irrorata venne molto di quello che stiamo esperimentando.

Anche quando cominciò il declino del razionalismo, qualcosa lasciò dietro a sé: la ostinazione a negare nella ricerca di Dio quei principi, che ragione e scienza ritengono validi e definitivi in tutte le deduzioni. Così il principio di causalità, ancor oggi per molti, vale per tutto ma non vale quando si tratta di applicarlo agli effetti creati, che testimoniano dell'esistenza di Dio.

Ecco la onorevole storia, non della ragione, non di quella che fu data agli uomini dal loro Creatore, ma di quel fantoccio che ne aveva fatto, per suo uso, la comodità umana.

La storia è popolata di questi fantocci che piacquero e talvolta piacciono come i pupazzi ai bimbi, le bambole alle ragazzine, per la semplice ragione che sono obbedientissimi, possono venire maltrattati, ridotti in pezzi: eco innocente di tutti i capricci umani.

Ma dove se ne va la dignità delle cose?

TEOLOGIA E CRISTOLOGIA NEL VOLUME: « DIO ESISTE? » DI HANS KUENG

CONCLUSIONE GENERALE

Giunti al termine del nostro lavoro sul volume: *Dio esiste?* di H. Küng, un bilancio retrospettivo si impone. E' riuscito il nostro A. a raggiungere lo scopo che si era prefisso? La nostra risposta è sostanzialmente negativa. Con questo non intendiamo asserire che nel volume non ci sia nulla di vero e di buono.

Il carattere negativo del nostro giudizio investe i due aspetti fondamentali del volume: la dimostrabilità dell'esistenza di Dio e la divinità di Cristo.

A. LA DIMOSTRABILITA' DELL'ESISTENZA DI DIO

1. Nella prima parte del suo lavoro l'A. ci offre un vastissimo prologo filosofico, il quale abbraccia un arco che parte da Descartes e arriva fino a Freud, Teilhard de Chardin e Whitehead.

E' doveroso tenere conto della problematica filosofica da Cartesio fino a noi per renderci conto della diversità di indirizzo o di visuale metafisica del pensiero moderno e contemporaneo per quello che riguarda l'impostazione e la soluzione del problema di Dio.

Il pensiero moderno e contemporaneo nella sua globalità è orientato filosoficamente verso Dio, Essere personale distinto dal mondo e creatore del medesimo oppure è virtualmente ateo? La visione metafisica del reale prospettataci dal pensiero moderno è aperta verso la trascendenza o è chiusa nel mondo dell'immanenza?

Il nostro A., avendo accettato dal pensiero contemporaneo la tesi nichilista, la quale ferisce la stessa certezza oggettiva, cioè

la « presunta certezza fondamentale dell'essere e dei primi principi ontologici evidenti e, in particolare, i principi di identità e di non contraddizione » (*O.c.*, p. 468) arriva alla conclusione che « la filosofia dell'essere che poggia sulla pretesa evidenza di tali principi è una "metafisica ingenua" e quindi incapace di fondare una teologia naturale » (*O.c.*, p. 469). Da queste affermazioni dell'A. si deve dedurre che per lui è vera la concezione metafisica del pensiero moderno secondo la quale il reale non è di per sé aperto verso la trascendenza teologica. Se c'è un varco verso Dio, per il nostro A., esso lo si può trovare solo in un atto di fiducia, derivante dalla volontà, la quale, dicendo *sì* a Dio, si decide per un fondamento ultimo, per l'unità, il senso e il valore della realtà. Ma ci sono ragioni per questa decisione? Per il nostro A., queste ragioni non ci sono, perché non ci sono argomenti razionalmente validi, « in grado cioè di condurre la nostra mente, in conformità alle sue norme proprie, dalla conoscenza dell'essere proporzionato, alla conoscenza dell'essere trascendente » (1).

La tesi dell'A. poggia sull'affermazione nichilista secondo la quale « tutto ciò che è, potrebbe anche non essere » (*O.c.*, p. 468). Abbiamo già messo in rilievo la contraddittorietà di questa affermazione. Se essa fosse vera, bisognerebbe sostenere il nullismo assoluto. Il contingente, in effetti, è quell'ente che, pur esistendo, può tuttavia non essere. Al contingente, l'essere non spetta di diritto, perché non lo possiede per natura, ma lo riceve come dono, come qualche cosa di gratuito da un Altro, da colui che è l'Essere per essenza. La esistenza del contingente, pertanto, è sospesa alla volontà di Colui che per essere non ha bisogno di altro che di se stesso. Ora se tutto ciò che è, fosse contingente, chi farebbe passare la totalità del reale dal non essere all'essere? Nessuno. Il nullismo assoluto, sarebbe inevitabile. Asserire pertanto che tutto può non essere, è far derivare tutto dal nulla, violando in modo flagrante la verità assoluta e immutabile del principio di non contraddizione, il cui valore è irrecusabile, perché sussiste anche quando esso viene negato. E' mai concepibile che si parli ancora di Dio, quando si sostiene che tutto può non essere?

Ora, se tutto può non essere, è ovvio che non c'è un argomento razionale che certifichi dell'esistenza di Dio e allora, la soluzione di essa viene rimessa ad un atto di volontà, la quale, senza alcuna motivazione, decide per il *sì* a Dio. Ma come è pos-

(1) G. B. SALA, *Hans Küng. Il problema di Dio nella cultura moderna* in *Rivista del Clero Italiano.*

sibile che la certezza dell'esistenza dell'Assoluto personale dipenda da un atto della volontà umana, che è una realtà estremamente contingente? Ricorrere alla fede, alla grazia non giova affatto, perché la fede e la grazia non possono creare una giustificazione razionale che si è detto non esistere.

Da questo risulta che per il nostro A. non c'è una distinzione tra l'ordine della natura e quello della grazia, poiché egli sostiene l'incapacità radicale della ragione umana a conoscere e a dimostrare con certezza l'esistenza di Dio.

Ma c'è di più. Egli va oltre la tesi di Lutero e degli altri epigoni del Protestantesimo, poiché mentre quelli sostengono che la ragione umana è incapace di conoscere con le sue forze l'esistenza di Dio in seguito ad una corruzione totale della nostra natura umana, causata dal peccato originale, egli invece sostiene tale incapacità come assoluta, radicale, cioè costitutiva della nostra natura. Ci troveremmo davanti ad un male metafisico, costitutivo della nostra natura. Ma non si avvede, il nostro A., che negando alla nostra ragione la capacità di conoscere Dio con certezza è costretto, suo malgrado, a negare anche la possibilità di una Rivelazione divina? Se l'uomo non è capace di conoscere Dio con la sua ragione, non è aperto *costitutivamente* verso Dio e quindi non può entrare in dialogo personale con Lui. La grazia non può creare questo dialogo, perché non trova nell'uomo il punto di aggancio, di contatto che fondi metafisicamente la possibilità stessa del rapporto tra Dio e l'uomo. La grazia presuppone la natura come realtà ontologicamente (in senso radicale) capace di riceverla e di farsi conseguentemente perfezionare dalla medesima. L'atto (la grazia nel nostro caso) esige la potenza (la natura) che sia capace di riceverlo. *L'analogia fidei* presuppone *l'analogia entis,* in caso contrario, viene a mancare a Dio la possibilità di farsi conoscere dall'uomo. Facendo ricorso solo alla grazia, che implica un intervento soprannaturale di Dio nell'uomo, il nostro A. non si discosta da K. Barth che oppone *l'analogia fidei* all'*analogia entis.*

Naturalmente, questa nostra osservazione critica non intende minimamente negare l'iniziativa divina per quanto riguarda la conoscenza di Dio da parte dell'uomo. E' Dio che in qualità di Causa prima, attua l'intelletto dell'uomo perché questi lo conosca. « L'azione dell'intelletto e di qualsiasi ente creato dipende da Dio sotto due aspetti: primo, in quanto da Lui riceve la forma mediante la quale agisce; secondo, in quanto da Lui è mosso ad agire. Per la conoscenza di qualsiasi verità l'uomo ha bisogno dell'aiuto divino perché l'intelletto sia mosso da Dio al compi-

mento del suo atto » (2). L'iniziativa è sempre di Dio in qualsiasi ordine, ma essa non distrugge la natura dell'azione dell'ente creato, ma l'attualizza in qualità di Causa prima.

2. Queste riflessioni ci portano ad esprimere un giudizio negativo sulla critica mossa dal nostro A. alla dottrina della conoscibilità naturale di Dio espressa dal Vaticano I.

Non è affatto vera l'affermazione del nostro A.: « la dottrina del Vaticano I costituisce in pratica una frattura *del concetto di Dio*, in quanto postula un Dio "naturale" e un Dio "soprannaturale". Essa quindi fallisce il concetto dell'unico vero Dio! » (3). Il Vaticano I afferma categoricamente l'esistenza di un unico Dio, il quale è l'Autore sia della ragione cioè dell'uomo e quindi dell'ordine naturale, che della fede, cioè dell'ordine soprannaturale. Pertanto è impossibile un vero, oggettivo dissidio o contrasto tra la ragione e la Fede, tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, tra il Dio « naturale » e il Dio « soprannaturale ».

Così non è vero quanto afferma il nostro A., seguendo in questo K. Barth, che il Vaticano I « crede di poter trattare separatamente la conoscibilità di Dio, senza accorgersi che, per quanto provvisoria, la separazione da esso operata conduce inevitabilmente a introdurre una divisione all'interno di Dio stesso » (4).

Il Vaticano I non parla separatamente della conoscibilità naturale di Dio da quella che di Lui si ha per Rivelazione, perché la sua intenzione non era quella di difendere una mera tesi di teologia naturale, ma di mettere in rapporto l'ordine naturale, cioè la rivelazione naturale di Dio (quella che si effettua mediante la creazione), con l'ordine soprannaturale, cioè con la rivelazione che si effettua mediante la Parola e con l'intervento personale di Dio nella storia umana. Il disegno attuale di Dio, insegna il Vat. I, nei riguardi della destinazione ultima dell'uomo, è soprannaturale: esso trascende le mere capacità naturali dell'uomo poiché si risolve nella chiamata dell'uomo ad una vita di conoscenza e di amore, che è partecipazione misteriosa ma reale della vita stessa di Dio.

La vocazione soprannaturale dell'uomo non implica la negazione o la diminuzione della natura umana, ma piuttosto l'inte-

---

(2) S. TOMMASO, I-II, q. 109, a. 1. L. c. ad 3: « Semper indigemus divino auxilio ad *cogitandum quodcumque*, in quantum ipse movet intellectum ad agendum ».

(3) *O.c.*, p. 575.

(4) K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, p. 86; tr. it. *Dogmatica ecclesiale*, Bologna 1968.

grità sostanziale della medesima quale punto di aggancio per la sua elevazione a ciò che la trascende. E' la possibilità stessa dell'ordine soprannaturale che è in gioco, qualora venga negata la possibilità della conoscenza naturale di Dio.

La dottrina della conoscenza naturale di Dio da parte della ragione umana, indipendentemente da una Rivelazione storica, è stata sempre costantemente insegnata dalla Chiesa. Essa trova il suo chiaro fondamento sia nell'Antico che nel N.T. (*Sap.* 13, 1-9; *Rom.* 1, 20). Il Vaticano I si è rifatto esplicitamente a questi testi allorché ha definito tale dottrina. Da questo però non segue che il Concilio abbia voluto insegnare che gli uomini nella Chiesa giungano « di fatto il più spesso per questa via filosofica o razionale alla conoscenza di Dio, né che di fatto dei filosofi, al di fuori della Chiesa, siano pervenuti grazie ad una analisi metafisica alla conoscenza di Dio » (5). Il Concilio ha inteso difendere solennemente il potere naturale, radicale della ragione, la quale non è chiusa nel muro delle sue forme e categorie a priori il cui campo è il mondo dell'esperienza fenomenica da essa costruita, ma è aperta all'ordine trascendentale dell'essere il cui vertice è Dio, primo principio e ultimo fine di tutto. Solo a questa condizione può calarsi nell'uomo l'ordine soprannaturale che gli viene proposto mediante la rivelazione della Parola.

E' degno di rilievo come il Concilio parli nello stesso capitolo della conoscenza naturale di Dio da parte dell'uomo attraverso la considerazione delle opere della creazione e anche della conoscenza soprannaturale di Dio mediante la rivelazione culminata nell'Incarnazione del suo Figlio (cf. c. 1, 1-2): quasi a voler significare che la prima è come una condizione trascendentale della seconda. Posta la capacità della ragione a riconoscere Dio attraverso le opere della creazione, la conoscenza soprannaturale del medesimo Dio non è un'intrusione in un campo indebito, ma è un'elevazione di una facoltà radicalmente aperta al mondo soprannaturale.

C'è indubbiamente un salto verso il soprannaturale, ma esso non è ripugnante alla natura della ragione umana, poiché si tratta di un potenziamento di una luce naturale già predisposta in base alla sua stessa struttura ontologica all'ordine al quale viene di fatto elevata.

Da quanto abbiamo esposto risulta che la via indicata dal Concilio Vaticano I sta di mezzo tra il razionalismo e l'ontolo-

(5) C. TRESMONTANT, *o.c.*, p. 89.

gismo che sia pure per diverse ragioni peccano per eccesso, da una parte, e il tradizionalismo, il fideismo, il criticismo kantiano e ogni forma di agnosticismo che sia pure per diverse ragioni peccano per difetto, dall'altra.

Il pensiero cattolico ha preso coscienza in modo netto e definitivo della propria dottrina sulla capacità della ragione umana, che non è indifferente, ma è legata all'insieme della metafisica cristiana. Uno dei meriti più grandi del Vat. I è quello di aver messo a fuoco la vera concezione della dottrina della conoscenza umana.

Riguardo a tale problema, ha scritto il Tresmontant, « il pensiero cristiano ha dovuto lottare su due fronti, come gli è accaduto per altri problemi. Contro un disprezzo illegittimo della ragione, il pensiero cattolico ha difeso l'eccellenza, nel suo ordine, della ragione. Contro un'epistemologia che, di fatto, dipende da un'ontologia di tipo panteistico, il pensiero cattolico ha affermato che la ragione umana è creata, e che essa non ha dell'Assoluto una conoscenza naturale, immediata e congenita. Contro quella dottrina che i teologi chiamano il "razionalismo", dottrina secondo la quale la ragione umana sarebbe la misura di tutte le cose, il pensiero cattolico sostiene che la ragione umana è creata, e che essa riceve il suo valore, il suo potere, la sua consistenza dall'atto della creazione. Disprezzare la ragione e il suo potere significa disprezzare e abbassare la creazione: questo, la Chiesa l'ha sempre respinto, in quanto la ragione ha valore nel suo ordine. Condanna del fideismo e del criticismo kantiano ».

« Ma la ragione umana non è la ragione divina. L'anima umana non è *pars divinae substantiae.* La ragione umana non conosce Dio grazie a una intuizione naturale. La Chiesa ha respinto l'ontologismo e il panteismo che si basano sul presupposto: la ragione umana è in parte o del tutto divina. Se la ragione umana non è increata, è possibile una relazione di dialogo tra di essa e l'Assoluto, dal quale è distinta » (6).

Ed era precisamente questo dialogo che stava principalmente a cuore al Vaticano I. Con la rivelazione soprannaturale Dio chiama l'uomo alla partecipazione della sua stessa vita; tale partecipazione implica che l'uomo quale soggetto conoscente deve essere preadattato per natura, per struttura, per creazione alla conoscenza di Dio, altrimenti il dialogo soprannaturale per via di grazia e di carità è metafisicamente impossibile.

(6) Cf. C. TRESMONTANT, *o.c.*, pp. 91-2.

Il valore della definizione conciliare sulla conoscibilità di Dio mediante il lume naturale della ragione mette in luce due verità fondamentali, una per la teologia rivelata e un'altra per la teologia naturale o metafisica.

1) La prima è che la conoscibilità naturale di Dio è condizione trascendentale cioè necessaria della fede soprannaturale. « La conoscenza di fede implica necessariamente il momento razionale della conoscenza naturale. Non è necessario che questo sia tematizzato o portato alla conoscenza riflessa, ma è necessario che ciò possa realizzarsi. In effetti, in che modo potremmo noi (e ciò vale anche dei Profeti e degli Apostoli) riconoscere nelle opere speciali cioè soprannaturali l'intervento di Dio se noi non portassimo nel cuore stesso della nostra attività spirituale il potere di conoscere Dio, se l'Assoluto che noi conosciamo col potere naturale del nostro spirito non avesse alcun rapporto col Dio della Bibbia? E' del tutto inutile fare appello, come sostiene K. Barth, ad un miracolo della grazia che s'impadronisce di noi e ci sottomette a sé, poiché la questione si ripresenta subito: come possiamo sapere noi che la nostra fede è un miracolo, cioè una azione di Dio più che una decisione umana arbitraria? Al di fuori di una conoscenza naturale di Dio (per quanto implicita essa sia) noi non avremmo alcun principio giudicativo che ci permetta di fondare in verità la conoscenza di una rivelazione divina nella storia, niente ci autorizzerebbe ad affermare che il Dio della Bibbia sia precisamente il nostro Dio » (7).

Ciò che impedisce a Barth e quindi anche al nostro A. di ammettere la funzione di questa conoscenza naturale, sarebbe la giustapposizione (che ne seguirebbe) di Rivelazione e ragione, come di due fonti complementari situate allo stesso livello, la seconda supplente ad una insufficienza della prima. In realtà, le cose non stanno così, poiché « quando diciamo che la conoscenza di Dio mediante la fede implica una duplice possibilità, quella offerta dalla rivelazione e dalla grazia e quella che è immanente alla ragione, non mettiamo queste due possibilità sul medesimo piano e non affermiamo che la seconda supplirebbe ad una insufficienza della prima. Infatti l'una è condizione del compiersi di un *avvenimento*, l'altra ne è condizione *trascendentale*. Quella condiziona la fede in quanto *evento*; questa in quanto *senso* (8).

(7) H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t. II, Parigi 1957, p. 102.
(8) H. BOUILLARD, *o.c.*, p. 103.

Con questo, non si viene a dire che la conoscenza naturale di Dio sia un'affermazione dell'autonomia razionale del soggetto conoscente rispetto all'azione divina, poiché il soggetto nell'esercizio della sua attività è sempre dipendente da Dio come la causa seconda è subordinata alla Causa prima. Il potere naturale di conoscere Dio l'uomo lo possiede perché Dio lo crea a *sua immagine*. L'esercizio di questo potere è una prova che la nostra intelligenza è attuata per opera di Dio stesso. Anche nell'esercizio del nostro potere conoscitivo col quale conosciamo Dio, dobbiamo dire che conosciamo Dio per mezzo di Dio in quanto Egli, quale Atto puro di Essere e di Pensiero, attua la nostra intelligenza, ma a condizione tuttavia di aggiungere che siamo *noi* che possiamo conoscerlo (9).

A proposito del termine « trascendentale » nella questione di cui ci occupiamo si deve rilevare che esso non ha nulla a che vedere con la dottrina kantiana e con quella del P. Marechal, poiché designa la conoscenza naturale di Dio come *condizione necessaria assolutamente richiesta*, perché l'uomo possa accogliere il dono della Rivelazione soprannaturale. L'uomo è *costituzionalmente* o *essenzialmente* aperto a Dio con la sua intelligenza. Quando egli accoglie la rivelazione divina grazie alla luce ch'essa introduce in lui, è *egli stesso* che vi si apre e la riconosce, in virtù della sua apertura originaria verso Dio: se Dio non fosse presente al nostro spirito come fonte e fondamento della nostra esistenza, l'annuncio di una *rivelazione divina* non potrebbe imporsi a noi come verità *nostra*, cioè come verità che avrebbe un senso per noi. Il termine « Dio » ha un *senso* per noi anche prima della rivelazione divina: la nostra vita è mossa, coscientemente o inconsciamente, dal problema di Dio. Se così non fosse, ci sarebbe impossibile riconoscere Dio come Dio, neppure in una rivelazione divina. In quanto creato da Dio a sua *immagine*, l'uomo porta in sé una certa *preadattazione* a Dio, la quale non è altro per noi che la sua apertura naturale verso Dio, primo principio e ultimo fine del suo essere. L'uomo è in grado di percepirsi come insufficiente a spiegarsi nell'essere e nell'agire, a risolvere il problema ultimo del senso della sua esistenza e pertanto ha in modo connaturale il senso della sua condizione creaturale, per cui può cogliere il senso del termine *Dio*, il quale gli si rivela come la fonte e il fondamento della sua esistenza. « Se il Concilio Vaticano I ha giudicato necessario definire la possibilità di una conoscenza naturale di Dio,

(9) Cf. S. TOMMASO, I-II, q. 109, a. 1 e ad 3.

lo ha fatto in quanto questa possibilità costituisce il fondamento della fede cristiana. Certamente, il fondamento oggettivo della fede risiede nella rivelazione divina. Ma il fondamento soggettivo della sua possibilità risiede necessariamente in noi; in caso contrario essa non sarebbe la nostra certezza. La possibilità della conoscenza naturale di Dio è la condizione trascendentale della conoscenza di fede. Ora, a rigore di termini, mettere in luce una condizione trascendentale non è praticare un'astrazione, ma operare una riflessione. Quando la dottrina cattolica afferma la possibilità di una conoscenza naturale di Dio, principio e fine di tutte le cose, essa non fa propriamente astrazione dall'essere di Dio nella sua azione storica, a vantaggio del suo essere in generale e *in abstracto;* essa mette in evidenza, mediante riflessione, la condizione radicale mediante la quale la conoscenza certa di questo Dio è possibile. Essa non pretende, come sembra crederlo Barth, che la conoscenza naturale debba necessariamente precedere la conoscenza di fede, ma che vi è necessariamente implicata a titolo di condizione razionale » (10). In altre parole, « se Dio non ci appare come la condizione stessa del nostro essere e del nostro conoscere, rivelazione o grazia non possono avere alcun senso per noi » (11).

La possibilità della conoscenza di fede implica in noi come sua condizione trascendentale cioè necessaria la conoscenza naturale di Dio.

Ottimamente si esprimeva il card. Vittore Dechamps, un anno prima della convocazione del Concilio Vat. I: « L'infallibilità soprannaturale che conserva fedelmente al mondo, secondo le promesse di Gesù Cristo, la verità divinamente rivelata, presuppone l'infallibilità naturale o almeno l'autorità certa della ragione nelle cose di sua competenza... E' la ragione che domanda la rivelazione, ed è alla ragione che la rivelazione si indirizza. E' alla ragione che Dio parla, è alla ragione che domanda la fede, e gliela domanda soltanto dopo aver fatto vedere che è proprio lui che parla. La ragione che richiede la testimonianza di Dio sulle realtà della vita futura aderisce a questa testimonianza con la certezza soprannaturale della fede solo dopo aver veduto con i suoi occhi, cioè verificato attraverso la sua luce e con la certezza razionale che le è propria, il fatto divino della rivelazione » (12).

---

(10) H. BOUILLARD, *o.c.*, pp. 111-112.

(11) H. BOUILLARD, *o.c.*, p. 102.

(12) Card. V. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, XVI, p. 49.

2) L'altra verità che la definizione conciliare mette in luce è quella della possibilità oggettiva di una metafisica all'interno della conoscenza di fede. La possibilità di tale metafisica è fondata sulla oggettività della conoscenza umana implicitamente e formalmente definita dal Concilio.

Infatti, la possibilità di conoscere Dio attraverso le opere da lui create intanto è possibile, in quanto la ragione naturale è in grado di conoscere le cose create in quanto tali, cioè come sono in se stesse, e dalla conoscenza dell'insufficienza delle medesime a spiegarsi nell'essere è poi in grado di salire a Dio loro primo principio e fine ultimo. Pertanto la conoscibilità naturale di Dio presuppone l'esistenza ontologica del soggetto pensante, delle cose o realtà naturali ontologicamente distinte dal soggetto stesso, e l'esistenza ontologica di Dio quale creatore sia del soggetto pensante sia delle altre realtà naturali, diverse e da Dio e dal soggetto pensante. L'oggettività della conoscenza fonda il valore della metafisica o teologia naturale, la quale non solo è possibile *de iure*, ma esiste *de facto* nell'interno del mondo cristiano come ne sono testimonianza le varie concezioni metafisiche nell'interno di questa sfera. La conoscenza naturale di Dio è implicata nella conoscenza di fede; la riflessione può enuclearla e manifestarla. Per questo motivo la fede cristiana può nel suo seno sviluppare la conoscenza metafisica, la quale si presenta come una giustificazione razionale remota dei fondamenti della fede stessa.

« La teologia naturale, afferma il Bouillard, e in prima linea la prova dell'esistenza di Dio, che ne costituisce il passo essenziale, deve essere il movimento attraverso il quale la conoscenza originaria di Dio, implicata in ogni fede cristiana (come in ogni attitudine religiosa), prende coscienza di sé ed esplicita la sua propria struttura razionale. Sebbene la fede di un cristiano possa essere ragionevole, senza che egli abbia operato metodicamente questa espliçitazione, è necessario che essa possa operarsi. E' infatti mediante la conoscenza originaria di Dio che noi sappiamo che il Dio di cui parla la Bibbia è veramente il nostro Dio. Bisogna che questa conoscenza possa enunziarsi in un discorso razionale, valido per ogni spirito, avente dunque un carattere filosofico. Ma questo discorso non sarà pienamente corretto agli occhi di un cristiano se non corrisponde alla struttura intelligibile della sua fede. Esso dovrà dunque svilupparsi in una relazione con il contenuto della fede e per il fatto stesso alla frontiera della teologia. Formalmente indipendente dalla fede, esso sarà tuttavia in qualche maniera intelligenza della fede,

così come l'hanno inteso, ciascuno a sua maniera, S. Anselmo e S. Tommaso d'Aquino » (13).

Il Vaticano I con la definizione della conoscibilità naturale dell'esistenza di Dio ha posto una pietra miliare lungo il cammino dei rapporti tra ragione e fede, natura e grazia. Tra questi due settori o campi non solo non deve esserci contraddizione alcuna, ma armonia completa e permanente derivanti ambedue dalla stessa Sorgente, che è Essere e Pensiero per identità assoluta.

3. Il nostro A. indugia molto nell'esporre il pensiero filosofico moderno e contemporaneo sulla problematica di Dio. E' certamente un merito per il nostro A. aver sentito l'esigenza di far ricorso ad una cultura filosofica non limitata e non manualistica (14). Tuttavia non si comprende bene perché il nostro A. non abbia sentito il bisogno di esporre il problema di Dio come lo aveva considerato la filosofia prima di Descartes. Il problema di Dio è universale, perché riguarda gli uomini di tutti i tempi e luoghi.

Ma ciò che maggiormente interessa il nostro studio è quello di indagare se il nostro A. abbia veramente esposto e interpretato il pensiero dei filosofi da lui presi in esame. A nostro giudizio, l'A. ha preso in considerazione questo o quello squarcio del pensiero dei filosofi moderni e contemporanei, ma non lo ha considerato nella totalità organica di cui fa parte.

Passando brevemente in rassegna il pensiero dei filosofi esposti dal nostro A. rileviamo le seguenti lacune.

Per quanto riguarda Cartesio, il nostro A. ripete il luogo comune secondo cui il filosofo francese avrebbe operato una svolta nella coscienza occidentale spostando il luogo della certezza originaria da Dio all'uomo (cf. *O.c.*, p. 36). In realtà, la novità radicale di Cartesio non consiste nello spostamento indicato dal nostro A., poiché anche per Cartesio il supremo garante della certezza rimane sempre Dio, ma consiste nella interpretazione originaria del *cogito*, che dà inizio al moderno principio d'immanenza, per il quale non è il pensiero umano che si adegua all'essere, ma è l'essere che si adegua e che è condizionato dal pensiero umano. Indubbiamente, Cartesio esalta il pensiero

(13) H. BOUILLARD, *Le refus de la théologie naturelle dans la théologie protestante contemporaine*, in AA.VV., *Existence de Dieu*, Tournai 1961, p. 103.

(14) Cf. N. PETRUZZELLIS, *Hans Küng e la filosofia* in *Filosofia oggi*, 2 (1979) 440.

umano come autocoscienza o *cogito* nella cui conoscenza chiara e distinta trova il criterio della certezza, però il *cogito* ha come oggetto il *dubbio*, anzi *l'esperienza del dubbio radicale*, il quale non riguarda l'apparire ma l'essere e la verità dell'essere.

Il dubbio si presenta come il fondamento della verità. Ciò significa che la conoscenza è concepita come *negatività attiva*, nel senso che la negazione è il momento costitutivo della affermazione: è la mediazione del non essere a rendere possibile l'affermazione dell'essere (15). La vera posizione iniziale del pensiero cartesiano è il dubbio. Ora è assolutamente impossibile partire dal dubbio, perché in questo caso non si approderebbe mai alla conoscenza dell'essere. L'essere, in effetti, non può essere noto per qualche altra cosa di più evidente, essendo esso la prima evidenza. né può essere noto e certificato mediante il nulla, perché il nulla lo esclude assolutamente come il suo contraddittorio. D'altra parte, il nulla non è definibile e concepibile se non in relazione all'essere di cui è negazione e pertanto, prima è la conoscenza del positivo e poi viene quella del negativo.

Non possiamo negare alcunché di una cosa, se prima non l'affermiamo per quella che essa è.

Ora, il *dubito-cogito* di Cartesio si identifica col *cogito-volo*. Il dubbio, come del resto ogni atto di conoscenza giudicativa per Cartesio, dipende dalla volontà, la quale si identifica con la *libertà*. All'origine di ogni giudizio, per Cartesio, c'è un atto di libertà. Anche la natura di Dio, per Cartesio, consiste in un atto di volontà pura, che si pone senza ragione, mediante la sola potenza: l'essenza divina è concepita da Cartesio come una potenza infinita che incessantemente si dà l'essere (16).

Il fondo della realtà in quanto tale, per Cartesio, è puro *volontarismo* e quindi arbitrarismo. Il suo preteso razionalismo, è in fondo e a ragione puro volontarismo e irrazionalismo. Di qui l'avvio verso l'idealismo. « La concezione delle *vérités éternelles* (come frutto non della sapienza ma della volontà divina) involve un concetto parossistico della libertà come *arbitrarismo* che conclude logicamente al *creativismo* e alla libertà come *autoctisi* » (17).

(15) Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo*, 2 ed. Roma 1969, p. 1005.

(16) Cf. DESCARTES, *Quatrièmes réponses*, ed. Ad. Tann., IX, I, 197; (testo latino VII, p. 242).

(17) F. AMERIO, *Arbitrarismo divino, libertà umana e implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio* in *Cartesio* (III centenario della nascita), Milano 1937, p. 26 (corsivo nostro).

Il sistema cartesiano è il principio ispiratore della maggior parte delle correnti filosofiche moderne e contemporanee. Esso è virtualmente ateo, anche se il suo Autore si riteneva cattolico; in filosofia non sono le buone intenzioni che contano, ma i principi che ispirano il sistema.

Una esatta esposizione e interpretazione del pensiero cartesiano avrebbe permesso al nostro A. di darci una visione interpretativa globale delle maggiori correnti del pensiero filosofico offrendoci nel contempo una prospettiva della sua organicità e completezza.

Nel sistema cartesiano prevale il volontarismo e non già il razionalismo.

L'A. approfitta della esposizione del pensiero cartesiano per sferrare un attacco contro S. Tommaso, ritenendo quest'ultimo come l'autore della teoria che avrebbe *separato* la ragione dalla fede. S. Tommaso non ha separato, ma ha solo *distinto* il campo della ragione da quello della fede, per la semplice ragione che l'ordine naturale non può confondersi con l'ordine soprannaturale della grazia divina. Il nostro A. non si è mostrato corretto, da un punto di vista metodologico, poiché se quella era la sua intenzione, avrebbe dovuto iniziare l'esposizione storica da S. Tommaso e non da Cartesio.

Diverso è il trattamento che il nostro A. riserva a Pascal, nel quale vede, a differenza di Cartesio « inutile e incerto » una figura viva e attuale. Quali che siano i meriti di Pascal, non si può asserire che Cartesio sia un pensatore morto. Il nostro A. è portato a prediligere Pascal, perché ritiene di trovare in lui, l'ingenuo irrazionalista, il quale nella questione di Dio non avrebbe richiesto un giudizio della ragione pura, ma una decisione di tutta la persona, decisione che, se anche dalla persona non viene dimostrata, può però da essa venire giustificata (*O.c.*, p. 85). Ma come si può prendere una decisione senza il giudizio della ragione? Se manca questo, la decisione è arbitraria, irrazionale, indegna dell'uomo e quindi incapace di muovere il medesimo a dare il suo assenso a qualsiasi dato oggettivo. Per calcolare un rischio si richiede il giudizio intellettivo! Del resto, richiamarsi a Pascal in questo campo è contraddire il suo pensiero, poiché egli rilevò che ci sono due eccessi da evitare: escludere la ragione; ammettere soltanto la ragione. La ragione sa che ci sono infinite cose che la trascendono; ma è sempre la ragione che deve fare questa constatazione per cui la ragione mai può essere esclusa. Küng invece, svaluta la ragione, perché la ritiene incapace di pronunciarsi in modo apodittico nel problema di Dio!

Per quanto riguarda il positivismo logico, Küng ne ricono-

sce le difficoltà intrinseche e le contraddizioni cui esso va soggetto.

Elevando l'esperienza sensibile a criterio ultimo del « senso » delle cose, il positivismo sancisce un nuovo principio « metafisico » in base al quale la totalità del reale viene interpretata. Scacciando la metafisica dalla porta, il positivismo logico la reintroduce dalla finestra. Fin qui la critica del nostro A. al positivismo logico è pertinente. Tuttavia l'A., esponendo il pensiero del Popper, mentre mette in evidenza la differenza della sua posizione rispetto al positivismo logico, concede troppo al suo criterio di falsificabilità e di delimitazione tra proposizioni ammissibili e non ammissibili. Pur riconoscendo il valore di alcune idee filosofiche che aprirono la strada a teorie scientifiche, il Popper dichiara che « la nostra scienza non è un sapere ("epistème") e non può raggiungere né la verità né la verosimiglianza » (*O.c.*, p. 132). A questo punto il Küng non si domanda se sia legittimo il metodo della falsificabilità, una volta che si sostenga l'irraggiungibilità della verità e della verosimiglianza. « La critica di un sistema, di una teoria è possibile se si ammette una via che conduca alla verità. Il falsificare, come del resto, il falso è correlativo al vero: dove questo sfugge necessariamente, anche il falsificare non ha senso » (18).

Nel suo volume l'A. si dilunga a parlare della scienza fisica e matematica affermando l'assolutezza della *weltbild* o immagine del mondo dataci da tali scienze. Ora tale immagine non può essere il fondamento dell'immagine di tutta la cultura e di tutta la civiltà, poiché l'epistemologia contemporanea è unanime nel riconoscere la relatività delle scienze un tempo ritenute esatte e delle scienze sperimentali. E' vero che la verità non può essere posseduta nella sua totalità dalla mente umana, tuttavia ci sono delle verità conosciute con certezza dalla mente umana e che nessuno può contestare.

4. Il nostro A., affrontando il problema dei vari piani della realtà e della sua unificazione, alla quale non si può giungere se si nega l'esistenza di Dio, prende in esame la problematica idealistica e la problematica materialistica.

a) *Problematica idealistica* - Oggetto delle sue riflessioni non è il pensiero idealistico dei singoli suoi fautori, ma quello di Hegel nel quale esso raggiunge il suo culmine. A giudizio del nostro A., la filosofia hegeliana opera la riconciliazione tra

(18) N. PETRUZZELLIS, *l.c.*, 447.

il reale e il razionale mettendo in evidenza come il reale abbia il suo fondamento nell'Idea, il che risponde perfettamente alle esigenze della ragione. Pur criticando il pensiero hegeliano con motivazioni già note agli studiosi di Hegel, l'A. non intende operare una demolizione, ma una risoluzione dialettica, che ne salvi l'essenziale. Pur contestando ad Hegel l'identità del finito con l'infinito, l'A. ritiene che non si possa far ritorno a posizioni pre-hegeliane sulla concezione di Dio.

Quali sarebbero queste posizioni secondo l'A.? Non nuove posizioni storiche autentiche ma piuttosto interpretazioni caricaturali di Dio (ad es. il Dio sovrano assoluto o monarca costituzionale) che nessun pensatore serio e nessun buon cristiano ha mai pensato. Piuttosto il Dio di Hegel dovrebbe essere l'ispiratore e il giustificatore di tali deformazioni relative al vero Dio e al Cristianesimo. L'Assoluto hegeliano è soggetto alla legge della più ferrea necessità, poiché la dialettica, che è la legge del suo essere e della sua attività, non si svolge senza il momento negativo che è dato dall'irrazionale, dal male. In questo caso l'individuo, cioè la persona singola non sussiste e non gode della propria libertà, ma è costretta a subire la violenza e la legge fatale dell'evolversi della dialettica, la quale implica un potere più cieco di qualsiasi despota. Chiudendo il suo volume "La Filosofia della storia" Hegel afferma: tutto ciò che avviene non è solamente permesso da Dio, ma opera sua. La immanenza metafisica di Dio nel finito coinvolge Dio nella trama stessa del finito per cui la sua trascendenza è totalmente negata. La trascendenza del Dio cristiano non è estraneità di Dio dal mondo, ma è misteriosa onnipresenza con la quale egli dirige tutta la storia senza perdere in nulla la sua infinita perfezione.

b) *Problematica materialistica* - Il nostro A. si dimostra un seguace entusiasta del pensiero di Teilhard de Chardin sull'antropogenesi, la cristogenesi e la tendenza di questa alla sua futura pienezza, al *pleroma* del punto omega, senza domandarsi quale fondamento essa abbia nella scienza e nelle fonti della Rivelazione. Al contrario, è rigorosa la critica che il nostro A. rivolge al sistema di Whitehead, che ha diversi punti in comune con Spinoza ed Hegel e con Teilhard de Chardin. Ma la maggior parte delle critiche rivolte a Whitehead non devono essere pure rivolte a Teilhard de Chardin?

A questo punto il nostro A. ritiene che per rispondere al quesito che dà il titolo al suo libro sia necessario cambiare mentalità riguardo alla superata immagine del mondo e alla antiquata immagine di Dio. Dio e uomo devono essere posti in

relazione: Dio è l'Infinito nel finito. Ma il nostro A. non riesce affatto a conciliare il rapporto Dio-mondo e ad esprimerlo correttamente, poiché introduce una tesi: l'analogia della mondanità (*Weltlichkeit*) di Dio, la quale non salva la trascendenza di Dio dal vortice della storia. La concezione unitaria della realtà: Dio-mondo, non ha senso perché Dio è l'Infinito e il mondo è finito. Se l'A. vuol intendere per concezione unitaria della realtà il rapporto tra Dio e il mondo, deve precisare chiaramente la natura di questo rapporto, il quale non può essere reale e reciproco d'ambo le parti; altrimenti Dio è in relazione necessaria col mondo cioè col finito e pertanto non può trascendere il medesimo identificandosi con esso. La presenza di Dio nel mondo è la presenza della Causa creatrice, la quale è presente in tutte le cose mediante la sua essenza, in quanto la sua sostanza è causa di essere per le medesime (19). Ora tale presenza concilia perfettamente sia la trascendenza che l'immanenza cioè la presenza di Dio nelle cose: la trascendenza evidenzia la superiorità infinita, qualitativa dell'essere di Dio rispetto a tutto il finito; la immanenza evidenzia la presenza dell'essere di Dio in quanto causa l'essere di tutte le realtà finite (20).

Questa precisazione di natura metafisica ci porta a chiarire bene la frase del nostro A.: « Dio è in questo mondo e questo mondo è in Dio ». Non si tratta di una presenza reciproca e dello stesso ordine, come avviene tra le Persone divine; Dio infatti, essendo la Realtà spirituale infinita, è presente nelle cose in quanto le contiene col suo essere facendole esistere e conservandole nell'essere. Solo per una certa somiglianza con le realtà corporee, tutte le cose sono dette essere in Dio in quanto sono contenute da lui (21).

In base a queste precisazioni si devono evitare a proposito della presenza di Dio nel mondo le espressioni secondo le quali Dio sarebbe « la più reale Realtà assoluto-relativa, mondano-ultramondana » (*O.c.*, p. 213). Dio, pur essendo nel mondo, non è una realtà mondana perché non fa parte di esso. E allora si comprende che non possiamo accettare la terminologia del nostro A. quando egli, volendo esprimere simultaneamente la trascendenza di Dio e la sua immanenza o presenza nel mondo

(19) « Deus dicitur esse in omnibus per essentiam non quidem rerum quasi sit de essentia earum: *sed per essentiam suam quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi* » (S. TOMMASO, I, q. 8, a. 3, ad 1).

(20) Cf. S. TOMMASO, I, q. 8, a. 1, ad 1.

(21) Cf. S. TOMMASO, *l.c.*, ad 2. S. Paolo parlando ai cittadini di Atene dice: « in lui [Dio] viviamo, ci muoviamo ed esistiamo » (*Atti*, 17, 28).

parla di « una comprensione mondana di Dio, caratteristica dell'età moderna » *(ivi)*. In realtà, non è la concezione hegeliana di Dio, ripresa da Teilhard de Chardin e da Whitehead, ma è la concezione biblica e della metafisica cristiana che è in grado di darci l'esatta visione o concezione di Dio nei suoi rapporti col mondo. Hegel, Teilhard e Whitehead sono panteisti!

Da rigettarsi poi in senso assoluto la tesi dell'A. sulla *storicità* di Dio, come abbiamo a suo tempo dimostrato. Il nostro A., che ripetutamente afferma che dopo Hegel non si può tornare più indietro nella concezione di Dio, non può, in senso oggettivo, essere scusato dall'eresia panteista. Se l'A. intende dire una cosa diversa, non può nello stesso tempo allinearsi con Hegel!

5. A proposito della sfida dell'ateismo Küng rileva che l'ateismo lungi dall'essere divenuto una visione del mondo, cioè una autocomprensione dell'uomo moderno, ha contribuito a liquidare un concetto inautentico di Dio e una religione istituzionalizzata. Pur accorgendosi della gravità delle conseguenze derivanti dalla concezione panteistica hegeliana, « Küng continua a tracciare le linee dell'evoluzione dal panteismo all'ateismo con un atteggiamento, che se non è di esplicita e totale adesione, è certamente ispirato ad uno storicismo per il quale lo sviluppo di idee degli epigoni di Hegel nel senso dell'ateismo non può che avere un lato, per lo meno, molto positivo in quanto contribuirebbe ad una maggiore chiarificazione della coscienza umana » (22).

Non si può accettare la tesi dell'A. secondo cui Feuerbach è un punto di non ritorno. « Le concessioni che l'A. fa al materialismo e all'ateismo sono di tale portata da rendere il presunto ricupero della fede non più agevole, ma logicamente impossibile » (23). Il nostro A. non vede le implicazioni più gravi implicite nel materialismo di Feuerbach dal punto di vista teoretico, perché l'uomo non può spiegare l'uomo né l'altro da sé. La materia non è una soluzione, ma semplicemente un problema che deve essere spiegato!

Le stesse osservazioni critiche devono essere rivolte al nostro A. a proposito di quanto dice su Marx. Apprezziamo le acute osservazioni critiche dell'A. circa il carattere utopistico e ottimistico della società futura auspicata da Marx, ma facciamo

(22) PETRUZZELLIS, *l.c.*, 455.

(23) ID., *l.c.*, 456.

rilevare che il condizionamento storico ed economico delle forme dell'attività umana anche nei limiti ammessi dall'A. va ulteriormente ridimensionato. D'altra parte, un marxismo liberato soltanto dal suo ateismo, non è conciliabile col Cristianesimo. Il marxismo si presenta da sé come un materialismo, sia pure storico e dinamico, fondato sulla sopravvalutazione della *attività sensibile umana.* La religione e la giustizia, in questa concezione, sono sempre sovrastrutture, mentre la *base* della società è e resta sempre economica e materiale. In questa visione è impossibile parlare di valori, quali la giustizia e la religione, assolutamente indipendenti dalla realtà materiale, e pertanto irrealizzabili senza una concezione spiritualistica dell'uomo, quale essere personale, che ha ragione di fine e non di semplice strumento.

Facciamo rilevare, infine, che è ingiusto attribuire al marxismo il *monopolio* dell'impegno per la realizzazione della giustizia sociale. Mons. Ketteler, per fare un esempio, è contemporaneo di Marx.

Più forti e acute critiche il Küng muove a Freud, rilevando che egli era un ateo già prima che il suo pensiero tentasse di provare che la religione non è se non un'illusione infantile. Tuttavia l'A. è in errore quando afferma che i cristiani devono fare l'autocritica davanti anche a Freud: se la religione si concentra sul « totalmente altro », si perde il contatto con la realtà e Dio diventa un'illusione infantile. Intanto, l'espressione « totalmente Altro » detta di Dio è falsa, perché se Dio è trascendente rispetto alla creatura, tuttavia non si può asserire che tra lui e la creatura non ci sia nulla di simile, altrimenti la creatura sarebbe non essere o nulla. Pur trascendendo le creature, Dio creandole, partecipa loro una somiglianza deficiente del suo essere, delle sue perfezioni. Ora, il cristiano, pur avvertendo la Maestà di Dio, non lo sente solo sotto questo aspetto, ma lo avverte anche come Padre nel quale si rifugia sperimentando il calore dell'affetto e della protezione.

Non solo la religione, ma anche le altre forme dell'attività spirituale umana sono irriducibili alle spiegazioni date dalla psicanalisi.

Infine, l'A. espone a lungo il pensiero di Nietzsche dal quale si sente molto affascinato. Da una parte, l'A. vuole considerare il Nietzsche come filosofo a tutti i costi, ma questo comporta una violenza ai testi e alla personalità storica di Nietzsche. E' noto che questo autore tra i valori voleva invertire anche la verità: al di là del bene e del male significa anche al di là del

vero e del falso. Negare la possibilità stessa della verità è rinunciare alla filosofia e a ogni possibilità di conoscenza. La negazione della verità è la negazione dell'essere, del reale: nichilismo. Dall'altra, l'A. è a conoscenza delle degenerazioni individuali e sociali del nichilismo nietzschiano, ma nello stesso tempo sostiene che il nichilismo è possibile, ma non dimostrato. Abbiamo dimostrato che il nichilismo ontologicamente è impossibile, poiché nessun soggetto pensante può negare *cum assensu* l'esistenza di se stesso in quanto si coglie come pensante e dell'altro da sé la cui esistenza è presupposta ai fini stessi della conoscenza che il soggetto pensante acquista di se stesso. La conoscenza dell'essere e la scoperta della legge della sua incontraddittorietà sono una confutazione radicale della possibilità stessa del nichilismo. La negazione della incontraddittorietà dell'essere presuppone *l'elenchos* aristotelico, cioè la sua riaffermazione. Se non fosse vero il principio di non contraddizione, l'essere non sarebbe essere e quindi niente esisterebbe, compreso il nostro A. e il volume che egli ha scritto.

L'irrecusabilità di questo principio come pure degli altri principi metafisici (identità, causalità, ecc.) avrebbe condotto il nostro A. sulla retta strada sia nella impostazione che nella risoluzione del problema dell'esistenza di Dio. Il quale se non lo si può affrontare con metodo puramente logico-deduttivo *more mathematico,* lo si deve affrontare con metodo sperimentale-inferenziale (deduttivo), che facendo perno sui principi fondamentali dell'essere e del conoscere, ci porta alla conoscenza certa e dimostrata che un Assoluto personale s'impone necessariamente come principio adeguatamente esplicativo dell'intero universo.

Dimostrare l'esistenza di Dio non significa ridurre Dio ad un oggetto come conoscere Pietro esistente non significa ridurre la persona di Pietro ad un mero oggetto. Il conoscere non è una lente deformante, ma un adeguarsi all'essere rispettandolo in quello che esso è in sé stesso. Sostenere, come fa il nostro A., che le critiche kantiane hanno demolito ogni argomento razionale probativo dell'esistenza di Dio è un semplice luogo comune; Kant non ha demolito le prove a *posteriori* dell'esistenza di Dio se non partendo da premesse gnoseologiche errate. Al nostro A. sarebbe stato facile confutare il sistema gnoseologico kantiano se si fosse limitato a mettere in evidenza la contraddizione della tesi-base di quel sistema che si trova nelle prime pagine della Ragion Pura. Sostenere che noi non conosciamo le *cose* come sono in se stesse (Ding an sich) e ammetterne nello stesso tempo l'*esistenza* equivale a porle come inconoscibili e

insieme come conoscibili. Il che è autocontraddittorio. Non c'è via di mezzo tra realismo e idealismo. Poiché l'idealismo è impossibile, perché l'uomo non crea l'essere ma lo presuppone come oggetto formale e materiale del suo conoscere, ne consegue la verità del realismo. Il realismo porta necessariamente a Dio.

Sintetizzando, rileviamo che nel pensiero del nostro A. troviamo due tesi parzialmente contraddittorie: da una parte, l'inconfutabilità della tesi della possibilità del nichilismo: « tutto ciò che è, potrebbe non essere » (*O.c.*, p. 468); dall'altra, la tesi della impossibilità del ritorno ad una concezione pre-hegeliana di Dio (cf. *O.c.*, pp. 210-211).

Se si accetta la prima tesi, si deve logicamente ammettere il nullismo assoluto: ma la contingenza assoluta e universale è autocontraddittoria e porta alla negazione dell'esistenza di Dio. Se si accetta la seconda tesi, bisogna ammettere certamente la necessità di Dio, quale Spirito Assoluto, ma poiché esso è soggetto al divenire: « Dio non è l'essere statico che esclude ogni divenire e ogni autentico futuro » (*O.c.*, p. 215), ne consegue la sua identificazione col finito e quindi l'impossibile non necessaria esistenza. In questo modo la seconda tesi ricade nella prima, cioè in quella del nullismo assoluto.

Per evitare la caduta nel nullismo è inutile far ricorso alla *fiducia* nell'esistenza di Dio, che affonderebbe le sue radici nella realtà stessa. Se si nega alla ragione il potere di provare che il reale è intrinsecamente razionale e che il fondamento di ciò è da collocarsi nell'Assoluto personale, viene a mancare il fondamento di tale fiducia. O il nostro A. riconosce il valore assoluto della metafisica dell'essere e dei suoi principi fondamentali e allora la certezza della esistenza di Dio affonda le radici nel cuore della realtà stessa; o non riconosce il valore assoluto della metafisica e allora deve logicamente negare l'esistenza di tutto ciò che è, poiché tra l'essere e il non essere non c'è qualcosa di mezzo. O si è o non si è in modo assoluto.

B. LA DIVINITA' DI CRISTO

1. La divinità di Cristo, se si accentuano due testi del nostro A. nei quali egli afferma che « Gesù non "funziona", non "funge" soltanto da Parola e Figlio di Dio, ma lo *è*, e lo *è*, non soltanto per me, ma anche in sé » (*O.c.*, p. 765) e che la sua persona è « indeducibile e insuperabile » (*O.c.*, p. 767) non solo non viene chiarita, come era stato da lui promesso all'Episco-

pato tedesco, ma viene altresì negata. Il nome di Dio, secondo l'A. va riservato solo al Padre. I testi evangelici ad es. Gv. 20, 28: « Mio Signore e mio Dio » sono tardivi e influenzati ellenisticamente per cui questa constatazione — per evitare ogni equivoco — può consigliare anche a noi oggi di chiamare Gesù « Figlio di Dio », invece che semplicemente « Dio » (*O.c.*, p. 763). La tesi dell'A. è molto chiara: la divinità di Cristo non appartiene al nucleo originario, essenziale della Rivelazione, ma è dovuta ad influssi provenienti dall'ellenismo. Di conseguenza essa è da scartarsi dal complesso delle verità rivelate. Nella presentazione della Fede all'uomo del s. XX secondo il nostro A., bisogna fare una epurazione di tutto ciò che risulta dall' ellenismo e ritornare alla realtà attestata dal N. Testamento, che è Gesù in persona (*O.c.*, p. 765-66).

Abbiamo provato che l'origine della fede della Chiesa apostolica e sub-apostolica nella divinità di Cristo non poteva avere origine né dal Giudaismo né dall'Ellenismo per cui si impone la conclusione circa l'origine divina di una tale fede. La tradizione di Gesù e su Gesù ha origine da Gesù stesso, che esprime nei Vangeli la sua chiara e inoffuscabile coscienza circa la relazione, unica che Egli, in qualità di Figlio, ha verso Dio da Lui chiamato Abba, Padre, Babbo. E' in base a questa chiara coscienza che Gesù si attribuisce tutte le prerogative divine e si colloca al posto stesso di Dio. Non sono stati i primi cristiani a darci la comprensione su Gesù, ma è stato Gesù stesso che, a motivo della sua *autocomprensione,* ci ha detto chi Egli *è.* La figura di Gesù non poteva provenire da nessun ambiente del mondo a Lui contemporaneo, essendo essa infinitamente superiore a qualsiasi ambiente religioso-culturale. Certi termini desunti dall'ambiente religioso biblico: Sapienza, Immagine, splendore della gloria ecc. sono stati attribuiti a Gesù in base all'autodesignazione che Egli aveva fatto di Se stesso in qualità di Figlio, che è l'unico in grado di conoscere chi è il Padre la cui prerogativa è la *incomprensibilità* da parte di ogni creatura. Gesù si colloca nello stesso grado d'incomprensibilità del Padre per cui è incomprensibile e ineffabile come il Padre, Nel *logion* Gesù si identifica con la Sapienza vetero-testamentaria, la quale è l'unica a conoscere Iahve perché è da sempre in Lui e con Lui. In altri brani evangelici Gesù implicitamente chiama Se stesso la Sapienza, la quale nel corso della storia manda i profeti al popolo per richiamarlo alla osservanza della Legge (*Lc.* 11, 49-50).

D'altra parte, Gesù si presenta ai suoi correligionari superiore a tutti i personaggi dell'A. Testamento, nonché agli Angeli

che gli sono ministri e al Tempio, alla Legge e al Sabato. Se si riflette che per gli Ebrei la Legge era intoccabile, perché espressione della volontà stessa di Dio e che il Tempio era l'espressione visibile della presenza (Shekinah) di Dio in mezzo al suo popolo, si comprenderà l'enormità delle parole pronunciate da Gesù con le quali viene ad identificarsi con la volontà stessa di Dio, con Dio stesso che stabilisce la Dimora in mezzo al suo popolo. Se il Tempio è il luogo della Dimora di Iahve, e Gesù con le sue parole e col suo comportamento afferma di essere superiore al Tempio, è chiaro che allude alla Dimora e pertanto afferma di se stesso di essere al tempo stesso la Dimora e il luogo della Dimora, Dio presente fra gli uomini in forma più eccellente nella sua umanità (24).

Era impossibile che un semplice ebreo facesse delle affermazioni del genere. L'ermeneutica dell'essere profondo di Gesù poteva avere origine solo da Lui, dalla coscienza che Egli aveva della sua Persona. Dalla domanda che Egli rivolge ai discepoli: « E voi chi dite che Io sia? » traspare la trascendenza della sua Persona su ogni essere umano e su ogni essere creato. Un semplice uomo non potrebbe in alcun modo rivolgere una domanda del genere a un suo simile, essendo pacifico che egli, per quanto possa essere perfetto, non può superare mai i limiti invalicabili dell'essere umano per attribuirsi poteri ed essere propri di Dio. Gesù è quell'essere che spezza e quindi supera tutti gli schemi che gli uomini possano attribuirgli.

Il difetto principale della cristologia del nostro A. è la tesi razionalistica che sottende tutto il suo procedimento nella presentazione della persona di Cristo. Non si può negare la bontà dell'opera dell'A. nell'intento di rendere accessibile la figura e l'opera di Cristo agli uomini del nostro tempo. Ma dobbiamo pur rilevare che l'accettazione da parte di lui della nota tesi riguardante la separazione del Cristo della storia dal Cristo della fede, ha sostanzialmente nociuto alla sua esposizione cristologica.

In realtà, il nostro A., nel presentarci la figura di Cristo, è rimasto al livello vetero-testamentario. Viene affermato e ribadito il monoteismo giudaico con l'esclusione della novità strabiliante portataci da Gesù e relativa all'esistenza in Dio di una misteriosa ma reale pluralità di Persone, le quali creano l'universo per collocarvi le persone finite (angeliche ed umane) alle quali vogliono comunicare la partecipazione della loro stessa

(24) Cf. J. DANIELOU, *Cristo e noi*, tr. it. Alba, 1968, p. 51.

vita. La negazione del mistero trinitario comporta pure la negazione della realtà della grazia. Sono queste, oltre alla negazione dell'Incarnazione, le lacune fondamentali del libro del nostro A. sotto l'aspetto teologico.

La negazione della divinità di Cristo da parte del nostro A. appare dal fatto che egli riduce il rapporto tra Cristo e il Padre all'ordine della funzione e non già dell'essere. Così il significato dell'espressione *Figlio di Dio dall'eternità* per gli uomini di oggi non consiste nell'essere Gesù, in quanto persona divina, generato dal Padre da tutta l'eternità, ma consiste nel fatto che Gesù, considerato in tutto quello che è accaduto in lui, si spiega non con l'intervento delle cause naturali, ma a partire dal Dio eterno. Come dall'eternità non c'è altro Dio che quello che si è manifestato in Gesù, così alla luce di questo Dio anche Gesù acquista un significato universale. In Gesù trova espressione l'appello di salvezza del Dio eterno agli uomini (*O.c.*, p. 761) Gesù quindi non è vero Figlio di Dio e quindi vero Dio, ma è l'uomo nel quale l'unico Dio si è manifestato e per mezzo del quale, come modello unico, gli uomini tutti possono e devono trascendere il mondo e il loro tempo in una dimensione eterna. Il significato permanente e irrinunciabile della espressione *Figlio di Dio dall'eternità,* per il nostro A., consiste nel fatto che Gesù è normativo per la comprensione di Dio e per il rapporto con gli uomini. Ma se Gesù non è *il Figlio di Dio dall'eternità,* a quali condizioni può essere Egli normativo per la comprensione di Dio e per il rapporto con gli uomini? Nessun uomo, nessuno dei Profeti è mai stato normativo per la comprensione di Dio e per il rapporto con gli uomini. La funzione che l'A. attribuisce a Gesù può avere il suo fondamento e quindi la sua ragion d'essere, solo se egli lo riconosce come vero Figlio di Dio esistente dalla eternità in quanto generato dal Padre nella identità numerica di sostanza. Il valore assoluto universale e normativo di un uomo non può scaturire dalla sua semplice umanità, ma solo se egli è l'Assoluto in persona.

I testi biblici neotestamentari intendono la *preesistenza* di Gesù, la sua esistenza eterna presso il Padre, non come un tentativo di spiegare la singolarità di Cristo all'orizzonte culturale del primo secolo, cioè della cultura ellenistica, ma come realtà o struttura che definisce metafisicamente Gesù nell'intimità del suo essere personale.

Due testi — *Rom* 8, 3; *Gal* 4, 4 — contengono chiaramente il motivo della preesistenza: Gesù esiste eternamente presso il Padre, perché è il suo Figlio in senso proprio, naturale. Altri cinque parlano in modo evidente della preesistenza di Cristo:

mediazione universale di Cristo nella creazione e nella redenzione, abbassamento e innalzamento di Cristo.

Il testo di *1 Cor* 8, 6 è la più antica professione di fede nella preesistenza di Cristo; lo si riconosce mediatore universale nella creazione e quindi in possesso della stessa attività creatrice di Dio Padre. L'esistenza di Cristo in qualità di creatore precede assolutamente e non già nell'ordine del tempo quella di tutte le creature da Lui prodotte dal nulla. E' un'esistenza non temporale, soggetta al divenire, ma *eterna,* tutta insieme e immutabile.

Segue il testo di *Fil* 2, 6 ove la preesistenza è presupposta dalla espressione: *essere nella forma o natura di Dio* [Padre]. Se l'essere di Cristo è iscritto e radicato nella sostanza di Dio è chiaro che non può non essere eterno come eterna è la sostanza del Padre nella quale sussiste. Il testo di *Col* 1, 15-20 parla di Cristo come mediatore universale della creazione e della redenzione. Cristo è l'immagine perfetta del Dio invisibile, la Sapienza nella quale e mediante la quale e in vista della quale è stato creato tutto l'universo. Non c'è neppure un essere che possa sfuggire all'attività creatrice di Cristo, il cui essere personale profondo non è creato, ma *generato: generato prima di ogni creatura, cioè dell'eternità.* E per il fatto che Gesù è il creatore di tutto l'universo, può esserne anche il Redentore.

I testi di *Eb* 1, 2 b - 4, 10-12 mettono in evidenza che il ruolo mediatore di Cristo nella creazione è fondato nel suo essere *Figlio,* irradiazione della gloria del Padre e impronta della sua sostanza. Egli sostiene tutte le cose create con la potenza della sua parola e compie la purificazione dei peccati: attività queste tutte divine. Il testo del *Sal* 102, 26-28 riferisce direttamente a Cristo, cioè al Figlio quello che l'agiografo dice di Iahve: Cristo è *lo stesso Iahvè,* Creatore dell'universo visibile alla cui mutabilità è opposta l'immutabilità del suo Autore (25).

2. Per quanto riguarda il problema del rapporto tra il Padre e il Figlio secondo il N. Testamento, il nostro A. afferma, da una parte, che esso non può comportare il *biteismo* o *dualità* di Dei: Dio è uno e unico; dall'altra che non c'è neppure una semplice identità tra il Padre e il Figlio come era propugnato dai monarchiani. A questo punto occorre rilevare che in base ai Vangeli la « rivelazione della propria divinità da parte di

(25) G. SEGALLA, *Cristologia del Nuovo Testamento,* in AA.VV., *Il problema cristologico oggi,* Assisi 1973, p. 111.

Gesù porta direttamente sulla sua filiazione rispetto al Padre, e cioè sulla sua persona in quanto è Figlio del Padre e conseguentemente sulla sua divinità. L'unità di essere, di agire e di volere esistente tra Gesù e il Padre significa che Gesù esiste divinamente e il titolo di Figlio sta a denotare che egli esiste divinamente e cioè possiede l'essere, la natura divina *sotto l'aspetto, la ragione di filiazione.* Pertanto in Dio, oltre al modo di esistere divino del Padre, ce n'è un altro, che è quello del Figlio (senza escludere il terzo modo di essere divino, che è proprio dello Spirito Santo). L'attitudine filiale di Gesù non si riferisce a Dio considerato sotto l'aspetto di assoluto, ma al Padre che è un altro qualcuno (persona) che possiede l'essere divino in un modo distinto da quello del Figlio. Il Padre e il Figlio non si oppongono in quanto hanno la stessa natura divina, ma *nel modo* di possederla: tutti e due esistono in modo divino e quindi sono un solo Dio, ma si distinguono tra loro in quanto il Padre dà, comunica la natura, l'essere divino al Figlio e il Figlio riceve ciò che gli viene comunicato dal Padre.

Quindi la ragione ultima della attitudine filiale di Gesù verso il Padre è la sua filiazione divina naturale. Gesù uomo personalmente è Dio perché è il Figlio: egli esiste divinamente sotto l'aspetto filiale. L'attitudine filiale espressa umanamente da Gesù è la trascrizione della sua condizione *ontologica* di Figlio, della sua intima personalità, del suo « Io » di Figlio.

Se Gesù è sempre in costante rapporto filiale verso il Padre, ne segue che l'essere Figlio per lui assume la funzione di soggetto. Gesù è Dio perché è il Figlio di Dio Padre: egli possiede la natura divina, e quindi è Dio, perché è generato dal Padre nell'identità numerica della natura divina. Il nome proprio di Gesù è quello di Figlio; mentre il titolo di Dio è un attributo, cioè una « qualità » della sua filiazione. Esso non è soggetto. Ciò che è primo non è la divinità, ma la personalità di Cristo. Perciò il Figlio è un « io », un « soggetto » che possiede la natura divina ricevuta dal Padre per generazione. Ora questo soggetto o persona, che esiste in modo divino, non nega affatto il monoteismo ebraico. Gesù-Dio infatti non fa numero con Dio Padre come se fosse un secondo Dio col Padre, poiché i due si oppongono non già in quanto possiedono la natura divina, ma solo *nel modo distinto di possederla:* Gesù si pone e si afferma come un qualcuno rispetto al Padre, che è un altro qualcuno, ma la qualità di esistere divinamente è comune a tutti e due per cui sono un solo e unico Dio.

Gesù si manifesta Dio e uomo; il legame di questi centri di manifestazione è il suo « Io » di Figlio.

Non è l'uomo che diventa Dio, ma è Dio che diventa uomo perché fa sua la natura umana terminandola con la propria persona. Colui che esiste in modo divino, il Figlio, esiste anche cioè assume un modo umano di esistere per cui abbiamo un solo Figlio di Dio, che è Dio e uomo ad un tempo. L'unità dei due modi di esistere avviene nella persona del figlio.

Appare evidente da quanto è stato detto che « secondo il N. Testamento » dal rapporto tra il Padre e il Figlio non può derivare una dottrina dei due Dei (biteismo), come neppure può derivare l'identità tra il Padre e il Figlio nel senso inteso dai monarchiani e dai sabelliani. Ma tra il biteismo e il sabellianismo c'è un via di mezzo, che l'A. non solo non ignora, ma chiaramente respinge ed è l'unità numerica di natura tra il Padre e il Figlio, con la loro relativa e reale distinzione nell'ordine della personalità. Per il nostro A. tra il Padre e il Figlio c'è unità non di natura (nell'ordine dell'essere) ma c'è solo *unità di rivelazione* cioè unità funzionale, dinamica. L'A. crede di trovare nel Vangelo di S. Giovanni la prova dell'unità di rivelazione esistente tra il Padre e il Figlio interpretando in modo funzionale testi che dal loro tenore e dal contesto del discorso non hanno e non possono avere se non un significato metafisico, relativo all'unità di natura tra il Padre e il Figlio. Così ad es. il senso del testo di *Gv.* 10, 30: « Io e il Padre siamo una cosa sola » per il nostro A. « non va ricercato nella mitologia, nella mistica o nella metafisica, bensì nella sobria, ma fondamentale affermazione: *nell'agire e nella persona di Gesù si incontra Dio stesso in maniera unica e definitiva* » (*O.c.*, p. 764). Ora è a tutti noto che il significato del testo giovanneo ha *valore metafisico,* poiché intende mettere in evidenza che tra il Padre e il Figlio c'è *identità* nel possesso dell'attributo della divina potenza o onnipotenza e che tale identità si fonda precisamente sull'*identità* di natura: « Come si vede l'unità del Padre e del Figlio non si riduce ad una pura unione personale o ad un'unità morale, *ma è di ordine metafisico.* Padre e Figlio sono *distinti* come persone, sono però *identici* nella natura, nel volere e nell'agire » (26).

---

(26) A. WIKENHAUSER, *L'evangelo secondo Giovanni,* tr. it., 2 ed. Brescia 1962, p. 282 (corsivo nostro). « La mano di Gesù tiene fermamente ciò che la mano del Padre conserva (10, 28-29), per cui il Padre e il Figlio sono uno nell'azione e uno anche nel trionfo (*Ap.* 20, 6; 22, 5), perché sono *uno* nel loro essere (*Gv.* 17, 5, 11, 22, 24). Questa affermazione suprema ci porta alla conclusione di tutto il processo: l'unità del Padre e del Figlio, nell'azione e nella natura, affermata già in Gv. 5, 16-20 » (H. *van den* BUSSCHE, *Giovanni,* tr. it. Assisi 1971, p. 389).

In termini positivi, il N. Testamento ci presenta Gesù quale Figlio unico (e quindi in senso metafisico) di Dio Padre e per questo afferma che i due sono eguali nell'essenza, negli attributi e nel culto di adorazione: « tutti onorino il Figlio come onorano il Padre » (*Gv.* 5, 23); « Nel nome di Gesù » si pieghi ogni ginocchio (*Is* 45, 23) degli esseri celestiali, di quelli terrestri e sotterranei » (*Fil* 2, 10). Pertanto il succo del N. Testamento intorno a Gesù non è che egli sia semplicemente « una reale rivelazione dell'unico vero Dio e in questo senso la sua Parola, suo Figlio » (*O.c.*, p. 764). Se Gesù nella sua divina persona esiste eternamente presso il Padre, è chiaro che il suo essere personale non può ridursi ad essere nel tempo una reale rivelazione del Padre come se questi soltanto fosse l'unico vero Dio. Gesù non è la Parola e il Figlio in quanto è rivelazione del Padre nel tempo, *ma è da sempre, cioè dall'eternità,* Parola di Dio e Figlio di Dio nel senso proprio dei due termini.

L'A. parla di unità di rivelazione tra Padre e Figlio. Ora solo se si ammette l'identità di natura tra il Padre e il Figlio, si può parlare tra di loro di « *unità di rivelazione* ». Anche ai tempi della controversia ariana si parlava di Gesù, che sarebbe Figlio in quanto rivelazione di Dio. Il Concilio Niceno, risolvendo il problema del rapporto tra Dio e il Logos Figlio di Dio, mediante l'affermazione della piena divinità del Figlio e della sua consostanzialità con il Padre, ci insegnò che, « con Cristo, Dio stesso e non un suo intermediario è entrato nel mondo e nella storia per salvarli ». [In questo modo] « è acquisita la certezza dell'unità tra rivelazione di Dio e Dio stesso. Se il Verbo è consostanziale con il Padre, la sua rivelazione raggiunge Dio stesso e non un insieme di dottrine su Dio: la *rivelazione è il « rivelatore », in quanto oggetto e soggetto della rivelazione vengono ad essere omogenei, dello stesso ordine dell'essere* » (27).

Ora l'affermazione dell'A. relativa all'*unità di rivelazione* tra il Padre e il Figlio manca di fondamento, perché, a suo giudizio, tra i due non c'è unità metafisica cioè di natura. Cristo, nel fondo intimo del suo essere personale non è soltanto « una reale rivelazione dell'unico vero Dio », ma è la rivelazione personale e quindi perfettissima, consostanziale di colui che Egli ci rivela, cioè del Padre: « chi vede me, vede il Padre » (*Gv.* 14, 9). Il Figlio è il Logos o Parola interiore, sostanziale e coessenziale del Padre (*Gv.* 1, 1); « lo splendore della gloria e l'impronta

(27) R. CANTALAMESSA, *La cristologia patristica come soluzione del problema della trascendenza e immanenza di Dio in Cristo in Teologia,* 1978, p. 345.

della sua [Dio Padre] sostanza (*Ebr* 2), cioè nel perfetto possesso in modo personale e quindi distinto e sussistente della natura stessa del Padre. L'essere Parola, splendore della gloria e impronta della sostanza del Padre costituisce l'essere eterno personale del Figlio.

La diversità tra la rivelazione intorno a Dio, propria di Gesù, e quella degli altri profeti è radicale perché quella di Gesù deriva dalla sua unità di essenza col Padre e pertanto è propria, immediata, diretta: è il Figlio eternamente esistente presso il Padre, capace di dirci chi è pienamente Dio. La rivelazione fatta per mezzo dei Profeti è imperfetta, limitata, indiretta. La rivelazione di Gesù e definitiva e insuperabile; Dio ci ha detto tutto per mezzo del suo unico Figlio (*Ebr* 1, 1-2).

Per i credenti Gesù non è soltanto una reale [tra le tante] rivelazione dell'unico vero Dio, ma è la rivelazione unica nel senso di perfezione dell'unico vero Dio, che è tre volte persona Padre - Figlio e Spirito Santo. La caratteristica della rivelazione di Gesù non verte tanto sull'unicità del vero Dio, cosa nota all'ambiente ebraico nel quale Gesù predicava, ma quanto e principalmente sul fatto che in Dio c'è una misteriosa ma reale pluralità di Persone. In seno alla divinità unica l'essere di Cristo è quello di essere il Figlio, consostanziale al Padre.

Dal modo come il nostro A. si esprime: « dove c'è Gesù, c'è anche Dio » (*O.c.*, p. 765) appare chiaramente che Gesù per lui non è Dio. Se l'A. ritenesse che Gesù è Dio, dovrebbe dire: dove c'è Gesù, c'è Dio, perché Gesù è Dio. Distinguendo tra Gesù e Dio, l'A. fa capire che la divinità appartiene solo al secondo termine, negandola al primo termine.

Del resto l'A. chiamando Gesù il volto, la faccia, la Parola o il Figlio di Dio, afferma che « tutti questi concetti *metaforici* esprimono per me il rapporto particolare di Dio con Gesù e di Gesù con Dio ». « La sua natura di rivelatore » (*ivi*). Ora secondo il N. Testamento, questi concetti non sono affatto *metaforici,* ma *propri;* se fossero metaforici, Gesù non sarebbe affatto Dio. L'A., esprimendosi così, fa capire che Gesù non è Dio nel fondo del suo essere personale, ma è un uomo che ha lo scopo di rivelare Dio che in lui si manifesta in modo particolare.

Inoltre, in che modo l'A. ritiene di poter conciliare queste due sue affermazioni: 1. « per me Gesù non "funziona", non "funge" soltanto da Parola e Figlio di Dio, ma lo è, e lo è non soltanto per me, ma anche in sé » (*O.c.*, p. 765); 2. « Io

posso chiamarlo [Gesù] il volto e la faccia di Dio, ma anche la Parola o il Figlio di Dio. Tutti questi concetti metaforici esprimono per me il rapporto particolare di Dio con Gesù e di Gesù con Dio: la sua natura di rivelatore »? (*ivi*). Ma se Gesù è Parola e Figlio di Dio *anche in sé*, come mai tali concetti sono metaforici? E' contraddittorio ritenere che Gesù è Parola e Figlio di Dio in sé e nello stesso tempo interpretare tali concetti in senso metaforico. Il rapporto tra Gesù e Dio non è principalmente quello di rivelare Dio agli uomini, ma quello di essere all'interno della divinità « lo splendore della gloria / e l'impronta della sostanza » [di Dio Padre]. E' questa caratteristica personale di Figlio che, secondo l'Apostolo, costituisce Gesù il Rivelatore definitivo e insuperabile di Dio agli uomini (*Ebr* 1, 1-2). Infine, se Gesù è Figlio di Dio in sé, perché l'A. nega la preesistenza ontologica di Gesù quale Figlio di Dio dall'eternità e sostiene che « non le parole, prese alla lettera, ad esempio del primo Concilio ecumenico di Nicea (325), sono qui decisive »? (*O.c.*, p. 766). Il termine *consostanziale*, come tutti sanno, dal Concilio di Nicea fu preso proprio alla lettera (sia pure con tutte le purificazioni possibili, quando i termini desunti dal mondo creato vengono predicati di Dio), per esprimere la fede della Chiesa nella perfetta divinità di Cristo negata dalla eresia ariana. Il Concilio non si era riunito per condannare il politeismo nascosto nel cristianesimo, che farebbe di Gesù un secondo Dio o un semidio, ma per definire in modo irreversibile che Gesù è « Dio vero da Dio vero ». Ciò esclude la falsità della interpretazione data dall'A. alla definizione di Nicea, quasi che il Concilio si fosse limitato ad affermare che in Gesù « era pienamente presente e operante l'unico vero Dio » (*O.c.*, p. 766). Se Gesù fosse un mero uomo potrebbe affermarsi che in lui era pienamente presente e operante l'unico vero Dio. Il Concilio afferma invece che Gesù è « Dio vero da Dio vero », cioè Dio perfetto da Dio perfetto, quindi *generato* dal medesimo e non creato come tutte le creature e conseguentemente è a Lui *consostanziale*, cioè della medesima sostanza del Padre e quindi Dio allo stesso rango e grado del Padre. Se Gesù è vero Dio, è falso affermare che in lui è presente pienamente l'unico vero Dio: essendo Dio per essenza, la divinità non può dirsi presente in Gesù come se tra i due ci fosse distinzione reale, ma deve identificarsi realmente e perfettamente con Gesù. A rigore, nessuno può dirsi presente in se stesso, a motivo della propria identità con se stesso. Così non si può dire, l'unico vero Dio è presente in Gesù, perché Gesù è essenzialmente un unico vero Dio col Padre e con lo Spirito Santo. Affermare che

l'unico vero Dio è presente in Gesù equivale a negare che Gesù è vero Dio.

Infine, come abbiamo visto, l'A. nega la divinità di Cristo, allorché parlando dello specifico cristiano nel Dio cristiano afferma chiaramente che a proposito di « Gesù Cristo Crocifisso » non si potrebbe parlare di un « Dio crocifisso ». Quasi che ad essere crocifisso sia Dio Padre e non il Figlio » (*O.c.*, p. 770). Ma se Gesù è « Dio vero da Dio vero », perché non si potrebbe parlare di un « Dio crocifisso »? Il Concilio costantinopolitano definendo la divinità dello Spirito Santo afferma che lo Spirito Santo « è adorato e glorificato insieme al Padre e al Figlio ». Ora per il Concilio di Nicea e per il Concilio di Costantinopoli, Gesù è il vero Figlio di Dio, Dio vero da Dio vero, disceso dal cielo e fattosi uomo da Maria Vergine, morto e risorto per la nostra salvezza. E allora è chiara la conseguenza che Egli è Dio - Figlio crocifisso! Da tutti questi rilievi, risulta che l'A. nega la vera divinità di Cristo.

Anche questa parte del suo libro deve ritenersi sostanzialmente negativa circa la divinità di Cristo. Gli stessi rilievi devono essere fatti a proposito della negazione della divinità dello Spirito Santo.

Il mistero trinitario e il mistero dell'Incarnazione sono negati nella sintesi teologica del nostro A. Conseguentemente, è assente il concetto di divinizzazione dell'uomo quale risulta dalla S. Scrittura, dalla Tradizione e dal Magistero. La Rivelazione non ci dice soltanto che noi dopo la morte (se ne saremo degni), saremo accolti « da quella realissima realtà che noi designiamo con il nome di Dio » (Cf. *O.c.*, p. 756), ma ci dice anche che fin dal battesimo siamo figli adottivi del Padre Celeste; fratelli del Figlio proprio di Dio (figli nel Figlio) e tempio vivo dello Spirito Santo che abita in noi. La struttura della vita cristiana è essenzialmente trinitaria: « Per mezzo di lui, [Cristo], abbiamo tutti e due [Ebrei e Gentili] l'accesso al Padre in un solo Spirito » (*Ef* 2, 18). La divinizzazione dell'uomo consiste nella sua partecipazione alla vita delle Persone divine, che è rapporto vitale interpersonale tra le Persone increate e le persone create. Questo significa per l'uomo vivere di Dio, in Dio e con Dio. Come la vita di Dio consiste nella generazione del Verbo dal Padre e nella spirazione dello Spirito Santo del Padre e dal Figlio (Dio è atto puro di conoscenza e di amore); così la nostra divinizzazione consiste nel conoscere le Persone divine nel Verbo increato e incarnato e nell'amare le medesime nel e per mezzo dello Spirito Santo. In questo e solo in questo consiste la nostra divinizzazione. Ma

tutto questo sussiste solo se si riconoscono i misteri della Trinità e dell'Incarnazione. Il nostro A. nella sua opera parla molto di Dio, dell'unico vero Dio, fondamento di tutto il reale e ultima meta del medesimo. Esorta i nostri contemporanei a credere, a sperare, ad aver fiducia in questo Dio che non delude le nostre aspirazioni. Ma se noi con la nostra ragione non siamo in grado di certificarci della razionalità del reale e quindi della fondatezza razionale della nostra adesione a Dio, come potremo superare il dubbio che continuamente ci assalirà circa la nostra scelta per Dio? Indubbiamente, la scelta la facciamo con la grazia divina, ma questa non può rendere razionale il carattere della nostra scelta, perché nel nostro atto di scelta non c'è alcuna giustificazione razionale intrinseca.

Il Dio di cui parla il nostro A. è un Dio unico e solitario, mentre il Dio cristiano, come si esprimeva S. Ilario, è un Dio unico ma non solitario, perché è vita infinita, condivisa da tre Persone, che godono una stessa identica perfetta felicità senza inizio e senza fine. Solo questo Dio, Uno e Trino, è in grado di risolvere il problema del senso ultimo della vita dell'uomo. Era questo Dio che il nostro A. avrebbe dovuto presentare agli uomini del nostro tempo per renderglielo accessibile e credibile, capace di accogliere e di esaudire il loro anelito alla felicità.

LUIGI JAMMARRONE

ARTICOLI

UNA NUOVA « BIBBIA » SPAGNOLA E LA PROFEZIA DELL'EMMANUELE

E' in cantiere una *Nueva Biblia Española.* Sono appena usciti due volumi rilegati: L. Alonso Schökel - J. L. Sicre Diaz, *Prophetas*, I, Is.-Jer., ediciones Cristianidad, Madrid 1980, pp. 653; II, Ez. Doce Prof. Minores. Daniel. Baruc. Carta de Jer., ivi 1980, pp. 667-1373. Gl'indici complessivi degli autori, dei temi teologici e di quelli letterari sono in calce al II vol., pp. 1353-1373.

La *Nueva Biblia,* versione spagnola dai testi originali, è diretta dal cit. P. L. Alonso Schökel e dal P. J. Mateos, professori rispettivamente dell'Istituto Biblico e di quello Orientale di Roma. Il *nihil obstat* è del P. Maurice Gilbert, Rettore del Pont. Istituto Biblico.

Dalla lettura dei due volumi sembra di poter rilevare l'intento di *divulgare* in Spagna l'esegesi *soltanto* filologica (1), "critico-storica", in voga in campo acattolico, ignorando o denigrando l'esegesi "cattolica". Forse, in contrasto e per controbilanciare l'ottima collezione *La Sagrada Escritura,* già completa, uscita ad opera di Professori della stessa Compagnia di Gesù, diretta dal compianto e tanto dotto P. Juan Leal ed edita dalla B.A.C., Madrid 1961-'70 (2). E' il "nuovo" indirizzo del P.I.B.

Non mi fermerò sulla carente introduzione generale (pp.

---

(1) Cf. F. SPADAFORA, *Esegesi e teologia. Il principio fondamentale per la sana esegesi,* in *Renovatio,* 1967, pp. 233-264 ed in *Palestra del Clero,* 1972, nn.12-13; critica l'art. del P. L. Alonso Schökel, *Argument d'Ecriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique,* in *Nouv. Rev. Théol.* 91 (1959) 337-354 in cui si propugna appunto l'esegesi *soltanto* filologica, critico-storica.

(2) Vedi le lodi giustamente ad essa attribuite dal P. M. Zerwick SJ, nella recensione in *Verbum Domini,* 2° fasc. del 1964, p. 96 s.

17-89), carente principalmente sulla vera natura (che è soltanto soprannaturale: vere comunicazioni di Dio) del profetismo israelitico. Daremo invece un po' più di spazio alla attribuzione ad Isaia dei soli 39 primi capitoli (pp. 93 ss.): trattazione del problema, semplicistica ed inesatta. La difesa dell'autenticità dell'intero libro viene attribuita a semplice "nostalgia"; mentre basterebbe la buona conoscenza dell'ebraico per denegare al profeta la maggior parte del suo libro. « Ante todo, sigue existiendo un grupo de nostálgicos que atribuye todo el libro al profeta Isaías, del siglo VIII. La lista de estos autores es más abundante de lo que alguno podría imaginar; limitándonos a los del siglo XX, debemos incluir aquí a Margoliouth, G. L. Robinson, Lias, Ridderbos, Kaminka, Wordsworth, Kissane, Allis, Young, Slotki, R. H. Harrison, Gozzo, Mariani, Vaccari, Möller, Baron, Spadafora ».

Gli esegeti cattolici, qui nominati, sono appena sei; eppure anche nel sec. XX la maggior parte di essi, la stragrande maggioranza difende l'autenticità isaiana dell'intero libro. Il P. Bovo, che ha curato la 6.a ed. della celebre *Introductio specialis in V.T.* del P. Höpfl (Napoli 1963), immettendovi per la prima volta e contro le edizioni precedenti, l'opinione "critica" del Deutero-Trito-Isaia, enumera tra i cattolici che l'ammettono: F. Feldmann, J. Fischer, E. J. Kissane (?), G. Brillet, J. Chaine, A. Feuillet, P. Auvray - J. Steinmann, A. Gelin, A. Penna; (p. 494 nota 1). Davvero molto pochi! Si veda la più aggiornata ed accurata disamina sull'argomento, opera del P. Serafino Gozzo, ofm, *De catholicorum sententia circa authenticitatem Is. 40-66 inde ab anno 1908*, in *Antonianum* 32 (1957) 367-410; molto istruttiva anche per l'indicazione delle molteplici variazioni degli acattolici al riguardo.

J. Fischer (*Bonner Bibel* 1937) fu il primo cattolico a seguire la divisione proposta dal Duhm. La ritroviamo nella *Ste Bible* di Gerusalemme. Don Angelo Penna l'ha difesa nella introduzione ad *Is.*, grande commento della collezione *La Sacra Bibbia* (S. Garofalo - G. Rinaldi), Marietti, Torino 1958, pp. 376-380; l'ha quindi immessa nella *Bibbia* minore in tre volumi, Marietti, Torino 1960 (3). Ma gli argomenti addotti non reg-

(3) L'ha proposta ancora, ma in modo più serio e attenuato di quel che non facciano gli AA. del volume che recensiamo, alla voce *Isaia* nella *Enciclopedia della Bibbia* (tit. originale: *Enciclopedia de la Biblia*, ediciones Garriga, S. A. Barcelona), ed. italiana, Elle Di Ci, Torino IV, 1970, coll. 394-397, dove erroneamente pone tra i fautori del Deutero-Trito-Isaia, Kissane e Dennefeld; per quest'ultimo c. *La Ste Bible*, Pirot-Clamer, VIII, Paris 1947, p. 148.

gono alla critica più benevola; vedi quanto ne abbiamo scritto (4).

Se gli autori del volume che recensiamo avessero letto la documentazione offerta dal P. Gozzo, le nostre precisazioni, come, principalmente, le osservazioni pertinenti e sagaci del grande esegeta e impareggiabile Maestro, il P. Alberto Vaccari, SJ, (+ 1965), sia nella introduzione ad Isaia, ne *La Sacra Bibbia*, vero capolavoro, edita da Salani (1961, p. 1265 s.), sia nella voce *Isaia* nel *Dizionario Biblico*, da me diretto, Editrice Studium, Roma[3] 1963, pp. 343-346; ed. spagnola: *Diccionario Biblico*, Editorial Liturgica Española, Barcelona 1959; sarebbero stati meno imprudenti ed avrebbero evitato termini e giudizi che lasciano indifferenti chi ne è oggetto, ma squalificano e caratterizzano come superficiali e poco competenti chi li formula.

Il P. Gozzo, concludendo il suo studio (p. 405), rileva l'esattezza del giudizio che sulla questione dava la Pont. Commissione Biblica (29 giugno 1908 — e da allora nulla di nuovo è stato offerto contro l'autenticità di *Is.* 40-66; anzi, son venuti alla luce i rotoli del Mar Morto, con l'intero libro di Isaia in un magnifico rotolo del 200 a.C. —): essa rigettava decisamente il postulato razionalistico circa l'impossibilità di vere profezie; stabiliva pertanto la possibilità di vaticini, come *Is.* 40-66, scritti per tempi lontani; dichiarava infine che anche considerati in blocco, nel loro insieme, gli argomenti filologici non sono decisivi; non sono tali cioè da indurre un uomo grave « ottimo conoscitore dell'arte critica e della lingua ebraica », ad attribuire il libro di Isaia a due o più autori diversi e non al solo Isaia.

Non si trattava e non si tratta di « nostalgia » di pochi sprovveduti!

Ricopiando B. Duhm (1892), come già faceva A. Gelin (5),

---

(4) F. SPADAFORA, in *Euntes Docete* 2 (1958) 166-172; « *Gli esuli del 597 e la seconda parte di Isaia* », in *Divinitas* 3 (1959) 438-450; quindi con scelta bibliografia nel volume *I Profeti* (Il Libro Sacro, II, 2), Padova 1965, pp. 90-98.

(5) *Introduction à la Bible* (A. Robert - A. Feuillet), I, Desclée, Tournai 1957, p. 503 ss.: « E' *probabile* che il libretto dell'Emmanuele e il ciclo assiro furon le prime raccolte ad apparire (6, 1-9; 6, 28-31), ma è difficile vedere nel primo un'opera integralmente del profeta, a causa del c. 7 (biografico). Seguirono delle raccolte fatte dai suoi discepoli (cc. 2-4; 9, 7-11, 9; 1; 13-23 quest'ultima, vaticini contro le genti, fu fatta *dopo l'esilio*). Le raccolte si accrebbero mediante aggiunte finali ed inserzioni.

« La "grande apocalisse" (cc. 24-27 scritti *dopo l'esilio*) terminò i vaticini contro le nazioni; la "piccola apocalisse" (cc. 34-35 composti egualmente *dopo l'esilio*) chiuse gli oracoli di speranza; l'appendice storica (cc. 36-39) fu aggiunta per ultima ».

Con miglior criterio, la maggior parte degli esegeti cattolici, tra i più

gli AA. dei *Profetas* negano inoltre l'autenticità isaiana di versetti ed interi capitoli (vedi qui nella nota 5), della stessa prima parte del libro di Isaia. Domina il presupposto che il profeta (sec. VIII) non poteva predire l'esilio ad opera dei Babilonesi (sec. VI) e il rientro degli esuli in Giudea (sec. VI). Così in *Is.* 1 sintesi della predicazione isaiana, al v. 27

> « Sion sarà redenta mediante il giudizio,
> e i suoi *reduci* per la giustizia ».

« Nella linea del vaticinio di Natan a David (II *Sam.* 14, 7 s.), l'Eterno opererà il compimento dell'Alleanza e, in definitiva, la salvezza messianica, redimendo Israele (= Sion) mediante il castigo (= l'esilio). In stretto parallelismo: "e i suoi *reduci* (= è il 'resto' che ritornerà dall'esilio, purificato) per la sua *giustizia*", o fedeltà alle promesse, agl'impegni del patto. Aspetto positivo della "giustizia" che include anche l'applicazione delle eventuali sanzioni e pertanto la purificazione, sia pure medicinale, delle colpe, espressa direttamente nello stico precedente » (6).

Basta questo accenno al ritorno degli esuli, perché i "critici" espungano il v. 27. Si sentano gli AA. di questo volume: « v. 27 Un autor posterior intentó adaptar el oráculo precedente (v. 26) a la situación posexílica (!) dando a entender que la verdadera restauración se ha de basar en la justicia... ».

E così via: cf. pp. 112-115: « *la gran escatología* » (cc. 24-27); « *la pequeña escatología* » (cc. 34-35); « *apéndice histórico* » (cc. 36-39).

Per i cc. 24-27 vedi A. Vaccari; F. Spadafora, *I Profeti*, pp. 144-150, con la dimostrazione che non si tratta di « escatologia », giudizio universale ecc., ma di profezie, senso storico-profetico, contro Giuda.

Ma passiamo alla esegesi, all'esame del testo. Il nostro interesse, com'è facile intuire, si è rivolto anzitutto alle celebri profezie del « Libro dell'Emmanuele » (*Is.* cc. 7-12) (7).

---

recenti ed autorevoli, L. Dennefeld, A. Vaccari..., rifugge da tali *ipotesi* e ammette la autenticità dei capitoli contestati arbitrariamente, anche in questa prima parte del libro di Isaia. Cf. SPADAFORA, *I Profeti*, p. 90 ss.

(6) F. SPADAFORA, *I Profeti*, p. 113 s.

(7) Per la bibliografia specifica, cf. F. SPADAFORA, *I Profeti*, pp. XII. 122 ss.; ancora: *Il vaticinio della Vergine e dell'Emmanuele* (*Is.* 7, 14-21), in *Marianum* 41 (1979) 67 s., l'art. pp. 67-75. Infine, F. SPADAFORA, *La regina delle profezie messianiche: Is* 7, 14 s., in *Seminari e Teologia*, anno IV, num. 12, maggio-giugno 1979, pp. 20-28.

Ecco la traduzione spagnuola data dagli AA. di *Profetas:*

c. 7, 14 « Mirad: la *joven* está encinta y dará a luz un hijo... v. 15 Comerá requesón con miel, *hasta que aprenda...* » (p. 147).

Ed ecco il commento (p. 149): « *La joven* es, en el horizonte histórico, la joven esposa del rey, que todavía no ha tenido su primer hijo [mirabile questo particolare inedito!]. El nacimiento del niño — Ezequías — garantiza la continuidad de la *dinastía,* actualiza la promesa, anuncia salvación; su nombre resume la *alianza* de Dios con el pueblo por medio del rey; la dieta condensa la promesa clásica de la *tierra* promitida.

« En la tradición judía la "joven" (*almah*) se ha entendido como "virgen" [i LXX hanno e parthenos = *la* vergine], y así se ha interpretado en las versiones (cf. LXX); la tradición cristiana ha pensado en *la* Virgen (cf. Mt 1, 13 », da correggere: *Mt* 1, 23.

Adunque, secondo questi AA., Isaia parla soltanto della nascita di Ezechia. Tale spiegazione è stata condannata come *eretica* da Pio VI (8).

E' l'esegesi dei Giudei, confutata già da san Giustino, contro Trifone. Essa non ha fondamento alcuno, né nel testo (filologia, per i termini adoperati; cronologia: per quanti sforzi si facciano in contrario, Ezechia era già nato...), né — ancor più — nel contesto; ed è il contesto che decide senza lasciare dubbi (cc. 8. 9. 11; inoltre, *Mi.* 5, 1-5; *Mt.* 1, 23). L'interpretazione direttamente messianica è l'esegesi (unanime consenso dei Padri), il senso « quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia ».

Per la dimostrazione di questi punti: testo, contesto, ecc., vedi F. Spadafora, *I Profeti,* pp. 120-128; A. Penna, particolarmente pp. 96-99; gli studi di André Feuillet: *Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel (Is. 7, 10-25),* in *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 129-151; in esso, poteva scrivere: « I cattolici, essi almeno, sono d'accordo nel riconoscere il senso messianico dei vv. 14 s.; vedono in essi *unanimemente* l'annunzio della concezione verginale del Cristo »; a sua volta, la *Revue Biblique,*

(8) « Maxima vero se prodidit catholicorum offensio cum praedicari audierunt propheticum oraculum de divino Emmanuelis ortu ex virgine non ad virgineum Deiparae partum... non ad verum Emmanuelem Christum ullo sensu sive litterali sive typico pertinere... Qua in re horruerunt piae aures Scripturam simul et traditionem, qualis perpetuo ex unanimi patrum consensu ad nos pervenit, per summam impudentiam labefactari... Nos itaque... de apostolicae potestatis plenitudine... antedictum librum (Io. Laur. Isenbiehl, *Novum tentamen in prophetiam de Emmanuele,* 1779)... tanquam continentem doctrinam et propositiones respective falsas... et haereticas damnamus... ». *EB,* num. 74.

1938, p. 131 nel recensire lo studio dell'esegeta acattolico A. von Bulmerincq, così affermava: « Ci si rallegra nel vedere l'esegesi indipendente ritornare sempre più a delle concezioni *che sono imposte dal testo* e dalle quali non ci si sarebbe mai dovuto allontanare ».

A. Feuillet, *Le messianisme du livre d'Isaie, ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israel,* in *Rech. de Sc. Rel.* 36 (1949) 182-288; la voce *Isaie* nel *Dict. de la Bible, Suppl.,* IV, Paris 1949, coll. 656-660; in particolare, l'ottima sintesi *Vaticinium Isaiae de Virgine concipiente et parturiente,* nel volume *De Mariologia et oecumenismo,* Pont. Acc. Mariana Intern., Roma 1962, pp.39-44; ed a pp. 45-48: *Vaticinium Micheae* (5, 1-2).

Per la filologia, ci piace soffermarci su uno dei pochi testi biblici nei quali ricorre il termine *almah: Gen.* 24, 43. Eliezer, servo di Abramo, arriva in Mesopotamia, per scegliere dal parentato del suo padrone, la sposa per il prediletto Isacco. Incontra Rebecca, che al v. 16 è detta *bᵉtûlah.* v. 15. Appena (Eliezer) finì di parlare, uscì Rebecca, nata da Betuel, figlio di Milkah. moglie di Nacor, fratello di Abramo... 16. Era la joven — traduce il P. F. Asensio, SJ — (*hannaᵉᵃrah,* termine generico) de muy buen aspecto, *virgen (bᵉtûlah)* y no la había conocido hombre alguno ».

Nel v. 43 Eliezer rievoca ai genitori di Rebecca quanto era accaduto al pozzo: v. 42 « Llegué, pues, hoy a la fuente y dije: Señor, Dios de mi señor Abraham, si quieres conceder éxito a mi viaje en el que yo estoy embarcado, v. 43 he aquí que yo estoy en pie junto a la fuente del agua; que la *joven (haᵉalmah)* que salga a sacar agua... » (9).

Qui *ᵉalmah* è certamente sinonimo di *beᵉtûlah* (v. 16), perché quel che Eliezer cercava per Isacco è appunto una giovane non sposata, vergine, da dare appunto in isposa al figlio del suo padrone. Anche qui pertanto hanno ben tradotto in greco e parthenos = *la vergine* (10). *ᵉAlmah* è dunque giovane di fatto vergine: ed è questo il senso che riscontriamo sempre nella Bibbia; decide il contesto.

In *Is.* 7 il contesto esige il senso direttamente messianico; l'Emmanuele è il Messia; la realizzazione, Gesù, nato da Maria sempre vergine, naturalmente illumina la profezia isaiana. Han pienamente ragione tutti gli esegeti cattolici a mantenere la tra-

(9) Nella su citata collezione *La Sagrada Escritura,* Antiguo Testamento, I, *Pentateuco,* B.A.C. 267, Madrid 1967, pp. 186. 188.

(10) *Septuaginta,* edidit Alfred Rahlfs, I, Stuttgart 1935, p. 84.

duzione tradizionale e di tutte le antiche versioni: « Ecco, la Vergine che è gravida e partorisce un figlio... » (due presenti che esprimono la certezza per il futuro) (11).

L'abbiam detto: il senso letterale messianico in *Is.* 7, 14 s. è confermato da tutto il contesto: cc. 8. 9. 11. Tutti riconoscono che in questi capitoli si continua a parlare dell'Emmanuele (12).

1. In 8, 8 la Palestina è chiamata « la *tua* terra, o Emmanuele ». Ora nel V.T. essa è *soltanto* la terra di Iahweh: *Is.* 14, 2. 25; 47, 6; *Os.* 9, 3; *Ier.* 2, 7; 12, 14; 1 *Sam.* 26, 19; 2 *Sam.* 14, 19; e *mai* la terra di qualche re, sia pure David. Il che significa che l'Emmanuel è « il Messia », che in 9, 5 vien detto « Dio forte », come vedremo, appellativo di Iahweh.

Il P. Alonso Schökel e compagni traducono:

v. 8 « Y se desplegaran sus alas hasta cubrir la anchura de tu tierra, oh Dios-con-nosotros » (p. 151). Con la peregrina interpretazione che si tratterebbe delle ali di Dio, distese a protezione di tutto il paese (p. 152); attribuzione del tutto improponibile perché in contrasto con il contesto immediato: stico e versetti precedenti che descrivono soltanto l'invasione assira e la devastazione del paese (13). *W^{e}haiah* che inizia lo stico non è avversativo: Joüon & 111 i; se non dopo una negazione: Joüon & 172 s.

Quanto alla espressione tanto espressiva: « la *tua* terra, o Emmanuel », ne verbum quidem, silenzio assoluto.

2. L'Emmanuele è pegno della liberazione presente e causa della salvezza futura (8, 9 ss.), compito esclusivo del Messia.

---

(11) Commenti: G. Girotti (Torino 1942); L. Dennefeld; A. Vaccari; A. Penna.. Ancora: lo spagnolo P. Juan Prado, C.SS.R., prof. di S. Scrittura a Valladolid, collaboratore dell'Istituto « Arias Montano », consultore della Pont. Commissione Biblica, nella *Enciclopedia della Bibbia,* già cit., Torino 1969, alla voce *Emmanuele,* II, coll. 1298-1300.

(12) Cf. B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V,* Paris 1964, pp. 37-46 (Cahiers de la Revue Biblique, 2).

(13) Cf. DENNEFELD; PENNA, p. 109; la *Ste Bible de Jérusalem; La Bible de la Pléiade,* II, 1959, p. 28: « les eaux du fleuve - le roi d'Assur »,
v. 8 il se déplacera en Juda - il inondera en part, de part
il atteindra jusqu'au cou
et l'extension de ses rives
occupera la pleine largeur de ton pays, ô Emmanuel.

In nota: L'extension des rives, littéralement « des extensions de ses ailes ». Comparer la note sous V, 30; il s'agit du débordement du Tigre. *Emmanuel:* 7, 14.

E' stata sempre formulata la difficoltà: come può il Messia, che nascerà otto secoli più tardi, essere il « segno » offerto ad Acaz, pegno della liberazione presente... Perciò Bossuet, dom Calmet, Le Hir nel passato applicarono quanto detto da Isaia, al Messia, ma soltanto in senso tipico. Sarebbe stata una soluzione facile, qualora il testo avesse permesso l'attribuzione della profezia, in primo piano, ad Ezechia o ad altro personaggio storico contemporaneo. Ma il testo e tutto il contesto rende vano ogni tentativo in tal senso (14).

Sono state offerte varie risposte alla suddetta difficoltà: comunemente si è parlato del « prospetto profetico ».

E' merito del P. A. Vaccari e di A. Feuillet di avere determinato il senso della espressione « *mangiar giuncata e miele* » (7, 15. 22): essa esprime *soltanto* la prosperità, l'abbondanza di ogni bene, *caratteristiche dell'era messianica* (15).

Pertanto il posto dei vv. 21-22 è immediatamente dopo il v. 15; essi formano un tutt'uno con l'annuncio messianico del v. 14 s. Che i vv. 15. 21-22 esprimano l'era messianica e che pertanto i vv. 21-22, attualmente fuori posto nella descrizione della Giudea devastata dagli Assiri, vadano strettamente congiunti al v. 15, lo ha dimostrato con felice intuito e grande erudizione A. Feuillet (16). I vv. 21-22 probabilmente furono trasferiti nel contesto attuale per l'affine struttura iniziale con i vv. 17-20, perché si ritenne che l'*hanna^{e}ar* del v. 16 fosse l'Emmanuel del v. 14, data anche l'identica espressione « rigettare il male e scegliere il bene ».

E' proprio dei profeti, ed in particolare di Isaia, proporre la liberazione messianica con le caratteristiche della pace e della prosperità, alle quali partecipano, unitamente al Messia, i fedeli, il « resto », qui « i rimasti nel paese »; vedi *Is.* 9, 4 ss.; 11, 5-9; *Mi.* 4, 3 ss.; 5, 9-13. E l'idea del « resto », già in *Am.* 3, 11 ss.; 9, 9-15 (17), ma tipicamente isaiana, è sempre collegata con la promessa messianica.

---

(14) Cf. in particolare Cruveilhier, in *Dict. de la Bible, Suppl.*, II, col. 1044; F. Ceuppens, De Mariologia Biblica, Torino-Roma 1951 (2.a ed.), p. 27 ss.; A. Feuillet, nel vol. *De Mariologia et oecum.*, già cit., pp. 39-44.

(15) A. VACCARI, *De signo Emmanuelis (Is.* 7, 14), in *Verbum Domini* 17 (1937) 45-49; A. FEUILLET, *Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel*, art. cit., *Rech. Sc. Rel.* 30 (1940) 129-151; F. SPADAFORA, *I Profeti*, pp. 124-127.

(16) Art. cit. Egli rimette i vv. 14-15. 21-22 alla fine del capitolo, dopo il v. 25. Ma basta spostare i v. 21 s. subito dopo il v. 15 lasciando al loro posto i vv. 14-15. Cf. F. SPADAFORA, *Il vaticinio della Vergine*, art. cit., in *Marianum*, 1979, p. 69 s.

(17) F. SPADAFORA, *I Profeti*, pp. 49. 61.

Filologicamente l'*hanna^{c}ar* del v. 16 non può riferirsi all'Emmanuel; il termine ebraico esprime incapacità, debolezza, inferiorità (*Is.* 3, 4 s.; 8, 4...; anche qui v. 16 il fanciullo che ancora non sa discernere...); inconciliabili con la dignità straordinaria, diciamo pure divina, dell'Essere misterioso che nascerà dalla *^{c}almah*. Qui il termine indica il figlio d'Isaia: « *She ar-iashûb* = un resto ritornerà », che il profeta, per ordine di Iahweh, ha portato con sé. Il segno è il seguente: v. 16 « *Infatti, prima che questo ragazzo (hanna^{c}ar = She ar-iashûb) sappia rigettare il male e scegliere il bene, il paese dei due re che ti fanno spavento sarà devastato* ».

E' lo stesso segno offerto col nome dell'altro figlio di Isaia: « Pronto bottino - Prossimo saccheggio »: « Prima che il bambino *(hanna^{c}ar)* sappia chiamar babbo e mamma, le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria saranno portate dinanzi al re di Assiria » (8, 4). Lo stesso segno è offerto ad Acaz (c. 7) e al popolo (c. 8).

La concezione verginale e la nascita dell'Emmanuel è senz'altro in rapporto diretto con la dinastia davidica e risponde esattamente al contesto storico immediato, alle circostanze allora in atto: i due re di Damasco e di Samaria avevano progettato di *distruggere* la dinastia davidica, e a tale scopo marciano contro Gerusalemme. Perché tale minaccia non può realizzarsi? Perché dalla dinastia di David deve nascere il Messia: è il richiamo alla profezia di Natan (2 *Sam.* 7, 14 ss.).

Proprio un secolo prima, sotto Atalia (842-836: 2 *Re* 11), l'impegno divino, l'alleanza con David, aveva avuto un significativo collaudo: la regina aveva tentato di distruggere la casa davidica, con una strage; provvidenzialmente ad essa era scampato, unico superstite, il piccolissimo Ioas, che nascosto e allevato nel Tempio, continuerà poi la dinastia di David.

Is. 7, 14-15. 21-22 ripropone la stessa idea dell'impegno divino con il casato di David e spiega, dà la ragione dell'assicurazione recisa, assoluta del profeta: « Questo non si realizzerà, non accadrà » (v. 7). Iahweh ha associato a sé, nel suo disegno salvifico, il casato di David: dalla stirpe davidica nascerà il Messia (*Is.* 11). Nessuna potenza umana può vanificare il disegno divino.

Non si tratta di prospettiva profetica o di qualcos'altro di affine; è espresso semplicemente UN RAPPORTO DI CAUSA E DI EFFETTO: perché il disegno dei due re non si realizzerà? Perché « ecco », è certa — quasi presente —, la nascita del Messia dalla stirpe di David. Ogni difficoltà svanisce.

Il « segno » del v. 16 è anche una conferma immediata alla profezia, all'atto di fede vivissima formulato dal profeta, in contrasto con l'empia incredulità di Acaz. I vv. 14-15 rispondono al v. 7, lo chiariscono; come il v. 16 — il segno — risponde ai vv. 8-9a: « Damasco e Samaria non estenderanno il loro dominio al di là dei propri confini », cioè non occuperanno la Giudea.

Infine, il profeta aveva concluso con la minaccia: « Ma se non avrete fede, non sussisterete » (v. 9 b); ad essa fan riscontro i vv. 17-20. 23-25 con la vivida descrizione del castigo: l'invasione e la devastazione di Giuda ad opera degli Assiri.

Rileggiamo il testo. C. 7.

v. 1 « Al tempo di Acaz..., re di Giuda, Rasin di Aram, e Pekah. re d'Israele, salirono contro Gerusalemme...

v. 2 Quando pervenne alla casa di David la notizia: — Aram è penetrato in Efraim —, il cuore del re ed il cuore del suo popolo palpitarono come sbattono sotto il vento gli alberi della foresta.

v. 3 Allora Iahweh disse ad Isaia: "Su, esci tu e tuo figlio, She ar-iasûb, incontro ad Acaz, all'estremità del canale della piscina superiore...

v. 4 E gli dirai: Controllati, tranquillizzati e non temere; che il tuo cuore non si abbatta a cagione di questi due avanzi di tizzoni fumiganti, per l'ira di Rasin... e del figlio di Romelia,

v. 5 perché han congiurato a tuo danno, progettando insieme:

v. 6 Andiamo contro la Giudea, forziamola, tiriamola a noi, e mettiamo re sul trono di essa il figlio di Tabe-el.

v. 7 Così parla il Signore Iahweh: — *Questo non si realizzerà, non accadrà.*

v. 8a Capitale d'Aram è Damasco e capo di Damasco è Rasin;
v. 9a come capitale di Efraim è Samaria e capo di Samaria è il figlio di Romelia...

v. 9b *Ma se non avrete fede, non sussisterete* ».

Isaia, a conferma delle sue parole, invita il re a chiedere un segno straordinario... Il re, che ha già deciso di chiedere aiuto al re d'Assiria, ipocritamente rifiuta...

v. 13 « Isaia allora disse: "Ascoltate, casa di David! E' poco per

voi stancare gli uomini, che volete stancare anche il mio Dio?

v. 14 Ebbene, il Signore stesso vi darà un segno. *Ecco la Vergine che è gravida e partorisce un figlio e gli porrà nome Emmanuel.*

v. 15 Egli si ciberà di giuncata e miele, *perché* (18) saprà rigettare il male e scegliere il bene.

v. 21 E in quel tempo ciascuno alleverà una vacca e due pecore

v. 22 e per l'abbondanza del latte prodotto, mangeranno giuncata: sì, mangeranno giuncata e miele tutti i rimasti nel paese.

v. 16 *Infatti, prima che questo ragazzo sappia rigettare il male e scegliere il bene, il paese dei due re che ti fanno spavento sarà devastato.*

v. 17 Su te poi, sul tuo popolo e sul casato di tuo padre Iahweh farà venire giorni, quali non vennero da quando Efraim si separò da Giuda ... ».

La devastazione da parte degli Assiri — i protettori invocati da Acaz — è descritta con grande efficacia nei vv. 18-20. 23-25.

3. I quattro nomi che contraddistinguono l'Emmanuele (9, 5), le sue qualità e la natura spirituale della sua missione (11, 1-4), le caratteristiche del suo regno — l'abbondanza di ogni bene e la pace sovrana (9, 6; 11, 5-9) — non lasciano alcun dubbio: si tratta direttamente ed esclusivamente del Messia.

Per *Is.* 9, 5 nella *Nueva Biblia* (p. 156 s.) leggiamo:

v. 5 « Porque un niño nos ha nacido, nos han traído un hijo:

lleva el cetro del principado y se llama
- Milagro de Consejero, *Guerrero divino* (!!),
Jefe perpetuo, Príncipe de la paz ».

Nel commento, è detto che il vaticinio sarebbe messianico *soltanto in senso pieno:* « Sólo dicho de Christo adquiere este oráculo su plenitud de sentido ». In senso letterale dovrebbe applicarsi ad Ezechia, da ciò l'errata traduzione *Guerrero divino.*

(18) Vedi P. G. DUNCKER, « *Ut sciat reprobare malum...* », *Is.* 7, 15 b, in *Biblica,* 30 (1949) 408-412.

Ecco traduzione e commento di 9, 1. 5-6 (19):

v. 1 « Il popolo che camminava nelle tenebre
ha visto una grande luce;
sugli abitanti in tenebrosa regione
ha preso a brillare una luce...

v. 5 Perché è nato per noi un bambino - ci è donato un figlio, gli sta sulle spalle il principato - ed è chiamato con questo nome: Ammirabile consigliere *(Pele-iô es)*, *Dio forte (el-ghibbôr)*, Padre per sempre *(abî-ad)*, Principe della pace *(sár-shalôm)* (20).

v. 6 Vasto è il suo impero in una pace senza fine,
sul trono di David e nel suo regno, che egli stabilisce
[e rafforza
mediante il diritto e la giustizia, da ora e per sempre.
Farà ciò lo zelo di Iahweh Seba-ôt ».

Si ricordi che il nome in ebraico esprime la natura e « sarà chiamato » equivale a « sarà » e quindi verrà riconosciuto come tale: Ammirabile Consigliere, Dio forte.

I *razionalisti* han cercato di attenuare il significato del nome *el-ghibbôr* rendendolo « eroe divino » o « guerriero divino », quasi un'iperbole, in tal caso però l'ebraico adopera *ghibbôr-el*, con i termini invertiti: cf. *Ps.* 36, 7; 50, 10; 68, 16; 80, 11; 104, 16.

Sulla espressione *el-ghibbôr* — scrive A. Penna — « non vi è alcuna difficoltà: essa infatti ricorre nello stesso Isaia 20, 11 in *Deut.* 10, 17; *Ier.* 32, 18; *Neh.* 9, 31 *sempre* riferita a Dio, di cui si vuole celebrare la potenza, e pertanto non la si può tradurre diversamente da come abbiamo fatto: "Dio forte". Qui si ha perciò la proclamazione della divinità del bambino, che è parimenti vero uomo (7, 14; 8, 8) » (p. 118).

L'Emmanuele pertanto non può essere altri che il Messia, Gesù N. S.

Il Dennefeld, a sua volta (p. 50), concludeva: « Nessuno osa negare il senso messianico di questa magnifica profezia ». Causa morale di tanta grazia e letizia è il già promesso figlio della Vergine (7, 14: A. Vaccari). « Sebbene non sia nominato Emmanuele, è evidente che egli è identico al fanciullo annun-

(19) A. VACCARI - F. SPADAFORA, *I Profeti*, p. 131 ss.

(20) F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis*, Roma 1935, pp. 226-246; A. PENNA, p. 117.

ziato in 7, 14. La sua nascita indica qui la fine di ogni oppressione e lo stabilirsi del regno messianico » (Dennefeld).

Che si tratti del Messia, oltretutto lo attestano i quattro nomi che egli porta: 1. la sapienza presiede ai suoi consigli (cf. 11, 1-5); 2. la sua potenza è quella dello stesso Iahweh: Dio forte. Appellativo che esprime una partecipazione unica con la maestà divina. 3. Questo re divino sarà sempre padre per il suo popolo e 4. « gli assicurerà la pace », ossia quel complesso di ogni bene, quella felicità che importa il termine ebraico. Per lui si realizzerà la promessa fatta a David che il suo trono deve sussistere per sempre.

4. Il parallelismo Isaia-Michea: quest'ultimo (5, 1-5) si riferisce ad *Is.* 7, 14 ss. e ne conferma il senso messianico: « E tu Betlem... da te mi verrà colui che ha da regnare in Israele... e le sue origini... dai tempi più remoti. Per questo Iahweh li darà in balia altrui, fino al tempo che partorisca colei che ha da partorire... ». Contesto indubbiamente messianico. « Con le parole *che partorisca...* Michea si riferisce certamente alla celebre profezia della vergine... *Is.* 7, 14; *vaticinio che egli suppone ben noto ai suoi contemporanei* » (A. Vaccari).

5. Quest'ultima osservazione va presa in grande considerazione. Il parallelismo e il tenore del vaticinio di Michea non lasciano dubbi: si tratta di un vaticinio conosciuto, diffuso tra i contemporanei dei due profeti; *ciò spiega l'articolo determinativo* premesso ad *ʿalmah.* Lo notava già J. Calès: « In *Is.* 7, 14 l'annunzio del Messia nato da una Madre Vergine non appariva per la prima volta; Isaia parla della Vergine (*ʿalmah* con l'articolo) che è gravida e partorisce; egli la suppone conosciuta da quelli cui si rivolge. Nell'oracolo parallelo di Michea incontriamo un'allusione analoga, ma ancor più inintellegibile per uditori che nulla avessero saputo » (21).

Il vaticinio di *Is.* 7, 14 ss. insieme con tutto il libretto dell'Emmanuele (cc. 7-12) va spiegato alla luce dell'idea messianica presente in tutto il libro di Isaia (2, 2-4; *Mi.* 4, 2-4; *Is.* 4, 2-8... ecc.) e del messianismo in tutto il Vecchio Testamento (22).

Un breve cenno sui carmi del « Servo di Iahweh ». A conclusione dell'ultimo, leggiamo (*Profetas,* p. 334 s.): « Finora il

(21) *Recherches de Science Religieuse,* 12, 1922, pag. 173 e ss.

(22) P. SPADAFORA, *Messianismo* in *Diz. Biblico.*

nostro sforzo per contemplare la *figura poetica* che l'autore ci ha presentato, attraverso la testimonianza di un gruppo anonimo y enmarcada en un oráculo divino... Chi è questo personaggio anonimo? ... Nosotros, montando en la carroza (!) del eunuco de Candace y leyendo con él, facciamo nostra la sua domanda. Felipe tomó la palabra y, a partir de aquel pasaje, le dio la buena noticia de Jesús (*Act.* 8, 34 s.).

Jesús Mesías *quiso modelar su vida según el modelo de Is.* 53... En Jesús la figura poetica se ha hecho realidad en él « se ha complido este pasaje » (*Lc* 4, 21).

Avremmo nel « Servo » una figura poetica, coniata sul facsimile di Mosé, o di Giosia, di Geremia. Sono quindi elencate alcune delle ipotesi di identificazione, formulate in campo razionalistico; « alcuni pensano che è lo stesso "servo" dei canti precedenti »... sono appunto i cattolici, ma gli autori del volume se ne dissociano. Essi salgono sul cocchio dell'eunuco, ascoltano il diacono Filippo che a partire o prendendo occasione dal nostro carme « dona la buona novella di Gesù ». E a questo punto affermano: « *E' Gesù che volle modellare la sua vita sul modello di Is. 53,* trasformando quella figura poetica in una realtà » (!!!).

In tal modo, anche qui è negato ogni concetto di profezia. Eppure il consenso dei Padri è unanime; numerose le citazioni esplicite nei libri del N.T.; unanime, finora, l'esegesi degli autori cattolici, tra i più grandi: da M. J. Lagrange († 1938) al P. A. Vaccari († 1965), che riconoscono e dimostrano il senso letterale direttamente messianico: vedi testo, commento, bibliografia, in F. Spadafora, *I Profeti*, Padova 1965 (ristampa 1978), pp. 158-175.

FRANCESCO SPADAFORA

TRADIZIONE ED INNOVAZIONE LINGUISTICA IN MASSIMO CONFESSORE (*)

La scelta di questo tema mi è venuta dalla lunga consuetudine con lo studio delle opere massimiane ed in particolare dalle frequenti difficoltà incontrate nel tradurle in lingua moderna: prima i *Capitoli sulla carità*, di cui curai nel 1963 la nuova edizione critica (1); poi la versione di un gruppo di opere comprendenti il *Discorso ascetico*, *L'interpretazione del Padre nostro*, l'*Opuscolo teologico 6* e la *Disputa con Pirro* (2); recentemente infine la versione delle *Due centurie sulla teologia e l'economia* (3).

Non è facile spesso rendere il significato esatto di un termine o di una espressione e soprattutto distinguere quanto nel loro impiego da parte di Massimo sia dovuto alla tradizione e quanto invece di personale ed originale egli vi abbia impresso nello sviluppo del suo pensiero.

A questa difficoltà si aggiungano la vastità del corpus massimiano, la profonda diversità di stile secondo le varie opere e la complessità della sua lingua, che reca le tracce della secolare evoluzione del greco dall'epoca classica a quella bizantina.

Ciononostante, pur essendo la mia indagine limitata ad un numero ristretto di opere e non pretendendo perciò di offrire dei risultati esaurienti e definitivi su un tema così arduo, ho ritenuto opportuno ugualmente affrontarlo, convinto come sono che l'esame linguistico è ancora sempre il primo ed indispensabile mezzo per cogliere il messaggio di un autore.

Il criterio cronologico mi pare necessario per procedere all'esame delle varie opere scelte e si dovrà quindi cominciare

---

(*) Versione italiana della relazione tenuta al *Symposium sur Maxime le Confesseur* di Friburgo (Svizzera) il 5-9-1980; il testo originale dal titolo *Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur* comparirà prossimamente nella collana «Paradosis» dell'Università di Friburgo, in una miscellanea di studi in onore di H. U. von Balthasar.

(1) MASSIMO CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, editi criticamente con introduzione, versione e note, Roma, « Verba Seniorum », N.S. 3, 1963.

(2) MASSIMO CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, Traduzione, introduzione e note, Roma, 1979.

(3) MASSIMO CONFESSORE, *Il Dio-uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, Introduzione, versione e note, Milano, 1980.

con i *Capitoli sulla carità*, la cui composizione è concordemente fatta risalire intorno al 626, secondo la proposta dello Sherwood (4).

Sin dal Prologo si direbbe che Massimo accentui particolarmente l'importanza della tradizione quando, rivolto ad Elpidio, l'anonimo destinatario della sua opera, afferma:

« Sappia la tua Santità che queste cose non sono per nulla frutto del mio personale pensiero, ma, dopo aver scorso le trattazioni dei santi Padri e raccolti di là i concetti che si riferivano al tema, e dopo aver riunito in breve molte cose, affinché fossero chiare per la facilità di essere ricordate, le inviai alla tua Santità, raccomandando di leggerle benevolmente e di mirare solo alla loro utilità; di trascurare inoltre la mancanza di bellezza dello stile e di pregare per la mia modesta condizione, priva di ogni spirituale utilità » (5).

Anche se la professione di modestia è luogo comune e familiare alla tecnica letteraria degli scrittori cristiani, non si può negare che il genere apoftegmatico dei capitoli ed il loro stesso contenuto abbiano sostanzialmente favorito la persistenza della tradizione nel lessico e nello stile massimiani di questa opera.

Basti citare alcuni esempi. Gregorio Nazianzeno (*Oraz.* 38, 7 e 45, 3, in Migne, *P.G.*, 36, 317C e 628A) e lo pseudo Dionigi (*Ep.* 1-5, in Migne, *P.G.*, 3, 1065-1076) sono esplicitamente menzionati ad I, 100 a proposito della conoscenza di Dio:

« E questo solo di Lui è pienamente comprensibile, l'infinità, e il fatto stesso di non conoscere nulla è un conoscere superiore alla mente, come hanno detto i teologi Gregorio e Dionigi » (6).

Concetti evagriani e dionisiani sono volutamente, anche se non esplicitamente, collegati da Massimo a III, 99, sempre a proposito dello stesso tema:

« E' perfetta la mente che per mezzo della vera fede in suprema ignoranza supremamente conosce Colui che è supremamente inconoscibile e scorge l'universalità delle sue opere ed ha ottenuto da Dio la conoscenza che abbraccia la provvidenza ed il giudizio riguardo ad esse — intendo naturalmente per quanto è possibile agli uomini » (7).

(4) P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, « Studia Anselmiana » 30, Roma, 1952, p. 26.

(5) *Capitoli sulla carità* cit., p. 49.

(6) *Ibid.*, p. 89.

(7) *Ibid.*, p. 191.

Così l'uso di *philosophia* e dei termini affini a II, 56; III, 96; IV, 30 e 47 è quello, familiare alla tradizione patristica, di amore per la sapienza, impegno morale, ascesi, ben diverso dal senso moderno del termine (8).

Tuttavia la tradizione linguistica non è accolta e ripetuta passivamente da Massimo che, sia pur rispettoso di essa, non ne è impedito al punto da non svolgere ed approfondire in modo personale il suo pensiero.

Lo stesso termine che costituisce il tema fondamentale dell' opera, l'*agapè* è un istruttivo esempio dell'estrema libertà delle scelte linguistiche che Massimo compie per coglierne tutti gli aspetti: ad I, 10 si parla di *eròs tès agapès pros ton theon*; ad I, 11; II, 6 e 48 di *theios eròs*; se a II, 16 è data la definizione di *pathos* in senso negativo:

« La passione è un movimento dell'anima contro natura o verso amore irrazionale o verso odio insensato o di qualcuno oppure a causa di qualcosa di sensibile » (9),

con la massima naturalezza a III, 66 si parla della necessità del *pathos* per la *gnòsis*:

« La conoscenza senza passione delle cose divine non spinge la mente a disprezzare del tutto le cose materiali, ma somiglia al pensiero semplice di una cosa sensibile. Per questo è possibile trovare molti uomini che hanno molta scienza e si rotolano come porci nel fango delle passioni della carne » (10);

e, al capitolo successivo, con non minore arditezza Massimo afferma la necessità della

« beata passione della santa carità, che avvinca la mente alle contemplazioni spirituali e l'induca a preferire le cose immateriali a quelle materiali e le cose spirituali e divine a quelle sensibili » (11);

come pure a III, 71 viene ripresa e fissata la distinzione dei due tipi di *pathòs*:

« La passione biasimevole d'amore trattiene la mente nelle cose materiali; la passione lodevole di amore la lega addirittura alle cose divine » (12).

Non si può certo affermare, come fa il Nygren (13), che

(8) *Ibid.*, in particolare p. 121, nota 36.

(9) *Ibid.*, p. 97.

(10) *Ibid.*, p. 175.

(11) *Ibid.*, p. 177.

(12) *Ibid.*

(13) A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, p. 614.

Massimo ignori ogni distinzione e confonda *eròs* ed *agapè*. Al contrario egli è superiore ad ogni rigido schematismo nell'uso dei due termini, che impiega secondo le varie accezioni da essi ricevute nel corso della loro secolare diffusione e, quando è necessario, sa analizzarli accuratamente arricchendoli di nuovi significati, come ad esempio per il caso di *agapè* a I, 71:

« La carità perfetta non scinde l'unica natura degli uomini secondo le loro diverse disposizioni, ma mirando sempre a questa sola, ama in ugual modo tutti gli uomini: i virtuosi ama come amici, i cattivi come nemici, beneficando e pazientando e sopportando ciò che riceve da parte loro, non pensando male in nessun modo, ma soffrendo per essi, se l'occasione lo richiede, per rendere anch'essi amici, se possibile. In caso contrario non viene meno certo alla propria buona intenzione, mostrando sempre i frutti della carità ugualmente verso tutti gli uomini. Per questo il Signore e Dio nostro Gesù Cristo, mostrando la sua carità verso di noi, soffrì per tutta quanta l'umanità e a tutti ugualmente donò la speranza della risurrezione; anche se ciascuno si rende degno o della gloria o del castigo » (14);

ed a II, 49 l'amore per i nemici, caratteristica fondamentale del cristianesimo, è definito come *pneumatikè teleia agapè*, espressione nuova e precisa che rende mirabilmente la novità di questo amore:

« Chi non invidia né si adira né porta rancore a chi l'ha rattristato non possiede ancora completamente la carità verso di lui; può infatti, senza ancora amarlo, non rendergli male per male, secondo il comandamento, ma non certo già rendergli liberamente bene per male: infatti il far deliberatamente del bene a chi odia è proprio solo della perfetta carità spirituale » (15).

La stessa temperie linguistica, contraddistinta tuttavia da un maggior peso della tradizione biblica, presente con ampie citazioni sia direttamente addotte sia indirettamente inserite nel tessuto del contesto, è visibile nel *Discorso ascetico*. In esso però il diverso genere letterario, consistente non più in una serie fissa di brevi sentenze, ma nell'esposizione ampia e dettagliata di un determinato contenuto, favorisce pure lo sviluppo di particolari motivi retorici, come anafore ed antitesi, che rivelano esperta abilità stilistica.

(14) *Capitoli sulla carità* cit., p. 77.
(15) *Ibid.*, p. 117.

Valga come unico esempio l'ampia digressione a commento di *II Timoteo* 3, 1-4:

« *Sappi questo, che negli ultimi giorni sorgeranno tempi difficili: infatti gli uomini saranno egoisti, avari, millantatori, superbi, maldicenti, disubbidienti ai genitori, ingrati, empi, disamorati, sleali, calunniatori, incontinenti, violenti, nemici del bene, traditori, protervi,* ed il resto. Perciò guai a noi che giungemmo all'estremo dei mali. Infatti chi di noi, dimmi, è immune dai predetti mali? Non si compì per noi la profezia? Non siamo tutti golosi? Non tutti amanti del piacere? Non tutti pazzamente legati alle cose materiali? Non tutti iracondi? Non tutti astiosi? Non tutti pieni di rancore? Non tutti traditori di ogni virtù? Non tutti maldicenti? Non tutti schernitori? Non tutti protervi? Non tutti odiatori dei fratelli? Non tutti orgogliosi? Non tutti millantatori? Non tutti superbi? Non tutti vanagloriosi? Non tutti ipocriti? Non tutti ingannatori? Non tutti invidiosi? Non tutti ribelli? Non tutti trascurati? Non tutti volubili? Non tutti pigri? Non tutti negligenti dei comandamenti del Signore? Non tutti ripieni di ogni male? Non siamo diventati anziché tempio di Dio tempio di idoli? Anziché dello Spirito Santo, sede di spiriti malvagi? Non invochiamo falsamente Dio Padre? Anziché figli di Dio non siamo divenuti figli della geenna? Non siamo divenuti peggiori dei Giudei, noi che ostentiamo il grande nome di Cristo? » (16).

In complesso lo stile semplice del *Discorso ascetico* si presenta molto simile a quello dei *Capitoli sulla carità*, a cui del resto quest'opera è esplicitamente collegata dallo stesso Massimo (17), e tale somiglianza mi pare costituisca un notevole argomento a favore della stessa epoca di composizione, verso il 626, e non invece a favore di un'epoca più tarda, verso la fine della vita di Massimo, come riterrebbe il Dalmais (18).

In tutt'altro ambito linguistico, molto diverso per la complessità dello stile, a volte ricercato, come pure per la molteplicità dei valori semantici del lessico, ci riporta l'*Interpretazione del Padre Nostro*, la cui composizione risale ad un periodo di poco posteriore alle precedenti opere, verso il 628-630 (19).

A ragione quest'opera può essere definita con il Dalmais

(16) *Umanità e divinità di Cristo* cit. pp. 44-45.

(17) *Capitoli sulla carità* cit., Prologo, p. 49.

(18) I. H. DALMAIS, *L'oeuvre spirituelle de S. Maxime le Confesseur*, in « Supplément de la Vie Spirituelle », 21 (1952), p. 220 ss.

(19) Così secondo Sherwood, *Date-List* cit., p. 31.

« un trattato di teologia contemplativa » (20) e dalla sua analisi risulta quanto varie e diverse siano state le fonti della tradizione, cristiana e classica, a cui Massimo ha attinto: accanto alle tracce di Origene, dei Cappadoci, di Evagrio e dello pseudo Dionigi si possono chiaramente individuare quelle appartenenti al vocabolario tecnico dell'aristotelismo e dello stoicismo (21).

Mi sembra tuttavia che anche in quest'opera Massimo si muova con la più ampia libertà linguistica nell'indagine su temi così impegnativi come ad esempio quello trinitario o nell'interpretazione di determinati punti del *Padre Nostro.*

Nella speculazione sul mistero della Trinità Massimo impiega la distinzione, recepita dalla tradizione patristica, tra « principio dell'essenza » e « modo dell'esistenza » (22), giungendo alla lucida conclusione:

« E' la stessa unità e trinità che è veramente definita e pensata: la prima secondo il principio dell'essenza, la seconda secondo il modo dell'esistenza; e la stessa è tutta intera unità, non divisa nelle persone, e la stessa è tutta intera trinità, non confusa nell'unità, affinché non si possa introdurre il politeismo con la divisione o l'ateismo con la confusione » (23).

Così pure mi sembra originale a proposito del difficile *artos epiousios* di *Matteo* 6, 11 la distinzione tra « pane sostanziale », identificato con lo stesso Cristo di *Giovanni* 6, 33, e « pane giornaliero », necessario per la conservazione della vita materiale (24).

Tipicamente massimiana è inoltre l'insistenza sull'importanza della volontà nella pratica della contemplazione, il cui scopo non consiste tanto nella conoscenza astratta quanto nel possesso concreto della verità. Non vi può essere affermazione più recisa e personale di questa:

« Il mistero della salvezza appartiene a coloro che lo vogliono, non a coloro che lo subiscono » (25),

(20) I. H. DALMAIS, *Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, « Revue d'Ascétique et de Mystique », 29 (1953), pp. 123-159.

(21) Per una precisa documentazione rimando allo studio precedentemente citato del Dalmais, *passim.*

(22) Per la preistoria di questa distinzione cfr. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, « Studia Anselmiana » 36, Roma, 1955, pp. 155-180.

(23) *Umanità e divinità di Cristo* cit., pp. 80-81.

(24) *Ibid.*, pp. 84-87.

(25) *Ibid.*, p. 69.

pienamente rispondente ad altre simili, contenute ad esempio nel *Discorso ascetico*:

« Ecco, il Signore ci offrì un modo di salvezza e ci diede il perpetuo potere di diventare figli di Dio; ed è posta così nella nostra volontà la nostra salvezza » (26),

oppure nei *Capitoli sulla carità*, I, 71, precedentemente citati (27).

Affiorano inoltre in quest'opera, ma in misura ridotta, i motivi di interpretazione allegorica della Sacra Scrittura, come quando a proposito della necessità della norma morale, premessa indispensabile alla contemplazione, raggiunta la quale essa diventa superflua, Massimo così osserva:

« Il grande Elia indica chiaramente ciò (cfr. *4 Re* 2, 8-11) mostrando mediante le azioni che compiva questo mistero in modo figurato, dando ad Eliseo nel momento del suo rapimento il mantello, cioè la mortificazione della carne, con cui è stabilmente fissato lo splendore dell'ornamento morale, in vista dell'alleanza con lo Spirito contro ogni potenza opposta e dell'attacco alla natura instabile e fluida, di cui era figura il Giordano, affinché il discepolo non fosse ostacolato nel passaggio verso la terra santa, qualora fosse sommerso dall'aspetto torbido e viscido dell'inclinazione verso le cose materiali. Egli invece si accosta libero a Dio, non sopraffatto in nessun modo nel suo stato da alcun essere, semplice nella sua aspirazione e non composto nella sua volontà, compiendo il cammino verso colui che è semplice per natura mediante le virtù generali reciprocamente connesse l'una all'altra sotto l'aspetto conoscitivo come dei cavalli di fuoco » (28).

Le *Due Centurie sulla teologia e l'economia* sono fra le opere più importanti di Massimo e forniscono un'ampia documentazione ai fini della presente indagine.

Il von Balthasar fin dal 1941, data della prima edizione del suo volume *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, ripubblicato con poche modificazioni nel 1961 (29), aveva

(26) *Ibid.*, p. 59.

(27) Cfr. nota 14.

(28) *Ibid.*, p. 77.

(29) Nella seconda parte del volume *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus's des Bekenners*, Einsiedeln, 1961, pp. 482-643; di quest'opera massimiana ho curato la versione italiana nel volume *Il Dio-uomo* cit., a cui rinvio per le varie citazioni.

analizzato attentamente quest'opera presentandone non una versione completa ma soltanto una parafrasi, più o meno ampia, dei vari capitoli e rintracciando i numerosi motivi origeniani, evagriani e dionisiani in essa presenti.

Effettivamente la tradizione patristica domina sovrana nelle *Due Centurie*, ma, come nota giustamente il von Balthasar, « pensatori della grandezza di Massimo non sono affatto dei banali compilatori e passivi raccoglitori, ma dei creatori, che possono certo lavorare con il materiale della tradizione, ma sanno disporre le pietre secondo un proprio disegno architettonico » (30).

L'esempio più significativo sotto questo aspetto è, a mio parere, l'uso del termine *logos*, di cui Massimo conserva i valori semantici propri della tradizione, che comprendevano la vasta gamma di significati da « parola » comune, « discorso », « ragione »... a « parola di Dio », « Verbo », ma insieme li arricchisce di nuove accezioni.

La particolare polisemia del termine che indica contemporaneamente la « parola di Dio » e Cristo « Verbo » incarnato è estremamente suggestiva e permette a Massimo delle arditezze linguistiche, come ad esempio a II, 14, difficilmente trasponibili nella versione:

« Quando la parola di Dio è in noi chiara e splendente ed il suo volto rifulge come il sole, allora anche le sue vesti appaiono candide, cioè le parole della Sacra Scrittura dei Vangeli, penetranti e limpide e senza che abbiano nulla di nascosto. E si presentano pure Mosè ed Elia con lui, cioè i principi più spirituali della legge e dei profeti » (31).

Come si vede, è l'episodio della trasfigurazione di Cristo (cfr. *Matteo* 17, 1 ss.) alla base di questo arricchimento semantico del termine *logos* che, pur mantenendo il suo originario significato di « parola di Dio », voluto dal contesto, possiede insieme quello di « Verbo », cioè di Cristo, al punto che, senza soluzione di continuità e con apparente paradossale ambiguità, la « parola di Dio » viene ad acquistare un « volto » umano!

E' significativo che simili innovazioni linguistiche vengano operate costantemente da Massimo nell'ambito dell'interpreta-

(30) *Kosmische Liturgie* cit., p. 48.
(31) *Il Dio-uomo* cit., p. 73.

zione biblica, che della tradizione rappresenta la componente fondamentale.

« Il senso della Scrittura non è quello che sembra alla maggior parte, ma un altro rispetto a quello che sembra » (32):

questo principio della duplicità di senso della Scrittura, familiare alla speculazione patristica, viene esposto ed utilizzato da Massimo non per giustificare un'esegesi allegorica slegata dalla realtà, ma per cogliere nella stessa realtà, espressa dal dato biblico, nuove ed insospettate dimensioni che la trascendono senza alterarla.

Ecco come a II, 74 viene originalmente interpretata la « voce di un tenue soffio » percepita dal profeta Elia nella grotta dell'Horeb secondo il racconto di *3 Re* 19, 12:

« La parola della Sacra Scrittura, dopo aver deposto parzialmente mediante i pensieri più elevati la struttura dei termini formatisi materialmente in essa, si rivela alla mente più perspicace come *in una voce di un tenue soffio* a colui che mediante il totale abbandono delle attività secondo natura è riuscito a cogliere soltanto la sensazione della semplicità che rivela in certa misura la Parola, come il grande Elia che fu ritenuto degno nella grotta dell'Horeb di questa visione. Infatti Horeb significa terreno nuovo, che è il possesso delle virtù nel nuovo spirito della grazia. La grotta poi è la sede nascosta per la mente della sapienza e colui che vi giunge attingerà misticamente oltre ogni senso la conoscenza in cui si dice che si trova Dio. Ora chiunque come il grande Elia ricerca veramente Dio non si troverà soltanto sull'Horeb, cioè nel possesso delle virtù come pratico della vita attiva, ma anche nella grotta che è sull'Horeb, cioè nel segreto della sapienza come esperto della vita contemplativa che risiede unicamente nel possesso delle virtù » (33).

Il vertice della speculazione massimiana che ci permette di entrare, come si esprime il von Balthasar, « nel santuario del suo pensiero » (34), è costituito dai capitoli 66 e 67 della I centuria, dove la polisemia di *logos* si carica dell'incommensurabile valore conferitole dall'incarnazione, passione, morte e risurrezione del « Verbo »:

I, 66: « Il mistero dell'incarnazione del Verbo ha la forza

(32) *Ibid., cent.* II, 60, p. 92.

(33) *Il Dio-uomo* cit., pp. 98-99.

(34) *Kosmische Liturgie* cit., p. 628.

di tutti i segreti e figure della Scrittura e la scienza di tutte le creature visibili ed intelligibili. E chi conobbe il mistero della croce e della sepoltura conobbe i principi delle cose predette; chi poi fu iniziato all'arcana potenza della risurrezione conobbe lo scopo per cui Dio fece sussistere originariamente ogni cosa »;

I, 67: « Tutte le cose visibili hanno bisogno della croce, cioè della condizione che trattenga l'attività di ciò che opera in esse secondo la sensazione; e tutte le cose intelligibili richiedono la sepoltura, cioè la completa immobilità di ciò che opera in esse secondo l'intelletto. Orbene, una volta eliminata l'attività dell' operazione naturale e del movimento rispetto ad ogni cosa, il Verbo che solo esiste di per sé appare come risuscitato dai morti, possedendo come definite tutte le cose che da lui derivano, senza che alcuna abbia assolutamente affinità con lui per attitudine naturale: infatti per grazia e non per natura avviene la salvezza di coloro che sono salvati » (35).

Il mistero di Cristo, Verbo incarnato, è veramente al centro della speculazione massimiana e non può non imprimere il suo suggello anche alla sua lingua, che pare rifletterne mirabilmente i bagliori, in uno stile denso di profonde intuizioni e di arcane allusioni.

Non è quindi casuale che, nello svolgersi delle varie tappe della sua lunga vita, Massimo sia progressivamente giunto ad appuntare tutto il suo pensiero su questo mistero, assumendo il ruolo più importante nella difesa dell'umanità di Cristo contro il monoteletismo.

La *Disputa con Pirro*, svoltasi in Africa nel luglio del 645 e successivamente trascritta da testimoni diretti a Roma, è un documento prezioso anche per l'indagine linguistica, a cui offre nuovi ed interessanti aspetti (36).

Il senso della tradizione è già presente nella breve didascalia sull'origine della *Disputa*, dove viene contrapposta « la dottrina dei Padri e degli apostoli pervenuta dall'inizio sino a noi » all'opinione di Pirro e di Sergio, il patriarca costantinopolitano suo predecessore, assertori dell'unica volontà divina di Cristo.

---

(35) *Il Dio-uomo* cit., p. 52.

(36) Non essendomi stato possibile rinvenire la tesi dattiloscritta di M. DOUCET, *La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Introduction, texte critique, traduction et notes, Montréal 1972, cito dal mio volume *Umanità e divinità di Cristo* la versione della *Disputa*, condotta sul testo della *P.G.*, 91, 288-353.

Lo stile di Massimo si presenta lucido e serrato, mosso dal vivo desiderio di distinguere accuratamente e chiarire i singoli aspetti della complessa questione, come si può scorgere sin dall' inizio della discussione:

« Ora essendo Cristo per natura Dio e uomo, egli stesso voleva come Dio e uomo o soltanto come Cristo? Ma se Cristo voleva principalmente come Dio e uomo, è evidente che egli voleva in duplice modo, non in uno solo, pur essendo egli stesso uno solo. Se infatti Cristo non è niente altro oltre le sue nature, di cui ed in cui consiste, evidentemente voleva ed operava in modo corrispondente alle due nature, cioè come era ciascuna, pur essendo egli stesso uno solo, dal momento che nessuna delle due è senza volontà o senza operazione. E se Cristo voleva ed operava corrispondentemente alle sue nature, cioè come era ciascuna, due sono le sue nature, due senza dubbio anche le sue volontà naturali e dello stesso numero di queste anche le operazioni essenziali. Infatti come il numero delle nature dello stesso ed unico Cristo, piamente inteso ed affermato, non divide Cristo, ma mantiene salva la distinzione delle nature anche nell'unione, così pure il numero delle volontà ed operazioni corrispondenti essenzialmente alle sue nature — dato che, come si è detto, egli stesso volle ed operò con entrambe la nostra salvezza —, non provoca divisione, lungi da ciò!, ma mostra, e particolarmente anche nell'unione, la permanenza e l'integrità di esse » (37).

Più avanti approfondirà ancora il problema alla luce della distinzione tra « principio dell'essenza » e « modo dell'esistenza », familiare al suo pensiero (38).

« Le caratteristiche naturali della volontà non si attribuiscono al Signore come a noi, ma come quando ebbe veramente fame e sete, non ebbe fame e sete in un modo simile a noi, ma in uno superiore a noi, e certo volontariamente; così anche quando ebbe veramente paura, ebbe paura non come noi, ma in modo superiore a noi. Per parlare in generale, ogni prerogativa naturale in Cristo ha il modo superiore alla natura congiunto al principio relativo a tale prerogativa, affinché la na-

(37) *Umanità e divinità di Cristo* cit., pp. 101-102.

(38) Cfr. la nota 22 e, per la ripresa dello stesso motivo nella *Disputa, Umanità e divinità di Cristo* cit., p. 127, dove alla l. 21 ss. la frase deve essere così corretta: « Infatti il Dio di tutti gli esseri divenuto uomo non rinnovò il principio della natura, poiché non era uomo tale da non possedere perfetto e immutabile il principio della natura sotto ogni aspetto, ma soltanto il modo, cioè il concepimento mediante il seme e la generazione attraverso la corruzione ».

tura sia confermata mediante il principio ed il piano di salvezza mediante il modo » (39).

L'impegno di Massimo si manifesta pure nell'applicazione, di straordinaria modernità, del metodo statistico all'indagine semantica di determinati termini, come ad esempio *gnòmè*:

« Non bisogna neppure trascurare come insignificante questo fatto, che il termine *gnòmè* presso la Sacra Scrittura ed i santi Padri è dotato di vari e molteplici sensi, come risulta evidente a coloro che leggono accuratamente... Insomma, per non rendere prolisso il discorso passando in rassegna tutto su un solo argomento, trovai complessivamente ventotto significati relativi al termine *gnòmè*, dopo averli con attenzione esaminati nella Sacra Scrittura e nei santi Padri. Ed esso non rivela la caratteristica di un termine generale o particolare, ma la comprensione di chi legge è determinata dalle espressioni che lo precedono o da quelle che lo seguono. Perciò è impossibile limitare tale nome ad un solo ed unico significato » (40).

Di fronte all'ambiguità delle argomentazioni di Pirro che evitano spesso di soffermarsi sui vari aspetti della questione, incalza la decisione di Massimo che scava a fondo su ogni particolare, piegando la lingua a chiarire, spesso con efficaci espressioni, i punti più incerti, come ad esempio a proposito della duplicità delle nature fonte della duplicità delle operazioni di Cristo:

« Uno è l'effetto di un'azione ed un altro quello di un'altra, e non è uno solo, come è stato dimostrato a proposito della spada infuocata. Se infatti sono unite l'una all'altra sia l'operazione del fuoco sia quella della spada, tuttavia vediamo che l'effetto del fuoco è il bruciare e quello del ferro il tagliare; anche se non si dividono l'una dall'altra nel taglio infuocato e nel bruciamento tagliato, così come uno è l'effetto del cielo, un altro quello della terra ed un altro quello del sole » (41).

Si potrebbe forse pensare che tali dispute siano davvero bizantine, nel senso deteriore del termine, se alla base della discussione di Massimo non stesse l'urgenza di difendere non tanto una questione puramente teorica quanto piuttosto l'inte-

(39) *Ibid.*, p. 109.

(40) *Ibid.*, pp. 120-121.

(41) *Ibid.*, p. 145; sulla presenza di questo motivo nell'opera massimiana cfr. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Freiburg, 1980, pp. 122-123.

grità della persona di Cristo e l'efficacia della sua opera di salvezza, destinate ad alterarsi ed a dissolversi nella negazione monotelita dell'umanità di Cristo.

Il recente studio di F.-M. Léthel (42) ha mostrato chiaramente l'originale contributo arrecato da Massimo nell'accentuazione della volontà umana con cui la persona divina di Cristo ha liberamente attuato nella storia la salvezza dell'uomo.

Il Léthel sottolinea l'importanza dell'*Opuscolo teologico 6*, una breve opera di poco anteriore alla *Disputa con Pirro*, composta probabilmente verso il 641 (43), con cui Massimo, portando a compimento la lunga ed appassionata disputa cristologica, elimina lucidamente la confusione tra alterità ed opposizione della volontà umana rispetto alla volontà divina di Cristo (44).

E' significativo che l'*Opuscolo 6* sia dedicato all'episodio dell'agonia di Gesù nel Getsemani ed in particolare al commento del passo di *Matteo* 26, 39 (*Padre, se è possibile, si allontani da me il calice*), che Massimo approfondisce superando l'incerta interpretazione ad esso data da Gregorio Nazianzeno (nell' *Oraz.* 30, P.G., 36, 117 Clss.) e giungendo all'affermazione della perfetta integrità ed accordo tra le due volontà di Cristo:

« Egli, divenuto per noi come noi, diceva in modo umano a Dio e Padre: *Non si attui la mia, ma la tua volontà*, poiché egli, che è per natura Dio, anche come uomo aveva come volontà l'adempimento della volontà del Padre. Di conseguenza secondo entrambe le nature da cui ed in cui e di cui era costituita la sua persona si rivelava essere colui che naturalmente vuole ed opera la nostra salvezza: da un lato, acconsentendo a questa insieme con il Padre e con lo Spirito; dall'altro, *facendosi ubbidiente* per questa al Padre *fino alla morte, e alla morte di croce*, e realizzando egli stesso mediante il mistero dell'incarnazione il grande piano di salvezza per noi » (45).

Quando nell'ottobre del 649 il Concilio Lateranense, indetto da papa Martino I, confermerà la dottrina delle due volontà di Cristo, condannando il monoteletismo sostenuto dal *Typos* dell'

(42) F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, « Théologie historique » 52, Parigi 1979.

(43) Secondo il Léthel, o.c., p. 86.

(44) Cfr. Léthel, o.c., pp. 70-71.

(45) *Umanità e divinità di Cristo* cit., p. 97: come si vede, la citazione iniziale di *Matteo* 26, 39 è perfettamente collegata a quella finale di *Fil.* 2, 8.

imperatore Costante II, sarà ancora la terminologia di Massimo, membro attivo del Concilio, a distinguere ed a fissare con chiarezza i vari aspetti della questione; e, non molti anni più tardi, come il papa Martino, lo stesso Massimo sarà chiamato a « confessare » con il drammatico succedersi dell'arresto, dei diversi processi ed infine del martirio la verità da lui coraggiosamente sostenuta in armonia con la chiesa di Roma (46).

Ritengo sia stato sufficiente questo sintetico sguardo ad alcune delle più significative opere di Massimo, distribuite nell'ampio arco della sua vita, per dimostrare quanto arduo e complesso sia voler distinguere nettamente e definire compiutamente il ruolo che tradizione ed innovazione esercitano nella sua lingua.

Ad una prima impressione si direbbe che domini ininterrotta la tradizione, nel senso che Massimo accoglie dalla Scrittura e dai Padri il contenuto della sua speculazione ed è preoccupato di non alterarlo per nulla con termini o espressioni nuove in contrasto con quelle antiche. Applicando a lui quanto il Bartelink osservava a proposito di Basilio Magno (47), si potrebbe quindi parlare di un carattere tipicamente conservatore della sua lingua, determinato pure dalla necessità di difesa contro il pericolo di novità rappresentato dagli eretici che, manipolando il senso dei termini, rendono ambigua la verità: *technologousi loipon, ou theologousi oi anthròpoi*, rilevava acutamente Basilio (48).

Tuttavia conservare la tradizione non equivale ripeterla meccanicamente, anzi significa trasmetterla inalterata approfondendola alla luce delle nuove situazioni in cui essa si viene a collocare.

In questo processo di diffusione e di adattamento della tradizione si assiste allora ad un rinnovamento di tale tradizione non tanto nel senso di un radicale mutamento di essa, visibile concretamente nella formazione di nuovi termini ed espressioni (« neologismi di forma », per usare la nomenclatura del *Dictionnaire de linguistique*) (49), quanto piuttosto nell'ar-

(46) Per questo importante aspetto cfr. J.-M. GARRIGUES, *Le sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur*, « Istina », 1 (1976), pp. 6-24.

(47) G. J. M. BARTELINK, *Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique*, « Vigiliae Christianae », 17 (1963), pp. 85-104.

(48) « Gli uomini fanno generalmente dei discorsi artificiosi, non teologici », nell'*Ep.* 8, riportata dal Bartelink, art. cit., p. 102.

(49) J. DUBOIS - M. GIACOMO - L. GUESPIN - C. MARCELLESI - J. B. MARCELLESI - J. P. MÉVEL, *Dictionnaire de linguistique*, Parigi, 1973, in particolare sotto la voce « Néologie », pp. 334-335.

ricchimento di nuovi ed originali significati da parte di termini ed espressioni antiche (« neologismi di senso »).

« Chiunque abbia pensato fortemente e fortemente sentito ha introdotto innovazioni nella sua lingua; la virtù creativa del pensiero si imprime immediatamente nella lingua, dove diventa virtù creativa linguistica »: mi pare che questa osservazione dello Spitzer (50), i cui studi di critica stilistica ed in particolare di semantica storica rimangono tuttora basilari per la comprensione dei testi, si possa riferire anche alla lingua di Massimo, specchio di un pensiero e di una vita che, nel graduale loro svolgersi, si rivelano sempre più fortemente dominati dal mistero di Cristo.

E' superfluo allora chiedersi, come si è soliti fare non soltanto a proposito di lui ma pure di altri Padri della chiesa antica, fino a che punto siano presenti le influenze di determinate culture, più o meno personalmente recepite in un più o meno fedele rispetto della tradizione.

Chi, come Massimo, ha consacrato l'intera esistenza alla ricerca della verità, a lungo meditata ed espressa dalla sua parola, sino alla testimonianza della vita, è ben degno di essere oggi riascoltato, oltre la distanza di tanti secoli, per la perenne attualità del suo genuino messaggio « cristiano ».

ALDO CERESA - GASTALDO

(50) L. SPITZER, *Critica stilistica e semantica storica*, Bari, 1966, p. 89.

DOSTOEVSKIJ:
INTRODUZIONE ALLA SUA VITA

Su Dostoevskij sono stati scritti centinaia di libri e migliaia di articoli. La mole di quanto su di lui è stato scritto — come nel caso di Dante e di Shakespeare — ha ormai da tempo superato la mole di quanto ha scritto egli stesso. Si potrebbe parlare addirittura di una peculiare scienza su Dostoevskij, così come si parla di shakespirologia e dantologia. Com'è logico le conclusioni e i contributi portati da questa scienza sono preziosi e fondamentali per comprendere il significato delle opere del grande scrittore russo, e possono essere di grande utilità per riuscire ad orientarsi nel complesso delle idee e delle immagini da lui assunte. Tuttavia questa produzione si rivolge a colui che già è « penetrato » in questo mondo e ne sente potentemente l'inspiegabile fascino, a colui che si è posto personalmente di fronte al mistero di Dostoevskij.

L'uomo è mistero, profondità, abisso: di questo parla tutta l'opera dostoevskiana. Ma poi è lui stesso — dedito per tutta la vita a sondare il mistero — a rappresentare per noi un enigma ancor oggi indecifrato. Nei suoi romanzi ci accosta alla rivelazione del mistero dell'uomo, ma il senso ultimo della sua opera si manifesta più chiaramente proprio nella personalità stessa di Dostoevskij.

Il Dostoevskij cristiano, pur con il suo fervore rigidamente ortodosso, con le sue uscite durissime contro la curia romana, appartiene a tutta la civiltà cristiana (come ha acutamente dimostrato Romano Guardini nel suo libro (1); anche Vjacesla Ivanov conduce il lettore (2) a questa stessa conclusione con le sue profonde ricerche). « Il futuro appartiene al cristianesimo di Dostoevskij », questa formulazione di Spengler risulta oggi particolarmente convincente.

Il Dostoevskij uomo è russo fino al midollo delle ossa, è

---

(1) ROMANO GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Brescia, Morcelliana, 1951.

(2) V. IVANOV, *La visione del mondo di Dostoevskij*. In « Ricerche religiose», 1928. Vedi anche V. IVANOV, *Freedom and the tragic life. A study on Dostoevskij*, New York, The Noonday press, 1960.

l'incarnazione più eloquente dell'enigmatica « anima russa », è carne della carne e sangue del sangue col popolo, che per lui è popolo « teoforo ». I suoi romanzi offrono un ricchissimo materiale per indagare la visione russa del mondo e lui stesso, del resto, è stato un modello di uomo squisitamente e prioritariamente russo, in tutte le circostanze della sua vita burrascosa e inconsueta. Una vera biografia di Dostoevskij secondo questa chiave di lettura ancora non è stata scritta: potrebbe farlo soltanto un uomo che come lui abbia esperienza della sofferenza, e che come lui sia russo.

I primissimi anni della vita di Dostoevskij — nato a Mosca il 30 ottobre 1821, dalla famiglia del primario di un ospedale dei poveri — saranno determinanti per la formazione della personalità e del carattere e, almeno esteriormente, saranno in genere i più sereni.

Come testimonia Anna Grigor'evna, moglie dello scrittore, « Fedor Michajlovic ricordava volentieri la sua infanzia felice e tranquilla, e parlava con trasporto della madre » (3). Dalla madre, appunto, il futuro scrittore aveva ereditato la religiosità ardente e fervida e la sottile sensibilità artistica.

La famiglia dei Dostoevskij era tradizionalmente religiosa, il nonno era un sacerdote, i figli venivano educati nell'obbedienza e nell'austerità. Già a tre anni il bambino ripeteva assieme alla balia le parole della preghiera: « Tutta la mia speranza ripongo in Te, o Madre di Dio: custodiscimi sotto il Tuo manto ». La madre usava come sillabario per i figli la Storia illustrata dell'Antico e del Nuovo Testamento. Non c'è quindi da meravigliarsi che Dostoevskij conoscesse il Vangelo sin dall' infanzia. Spesso, la sera, il padre leggeva ad alta voce libri di un certo impegno, in particolare la « Storia dello Stato Russo » del Karamzin — uno storico russo conservatore, al quale Dostoevskij restò particolarmente attaccato per tutta la vita. Le lezioni del Karamzin — che non narrava solamente i principali avvenimenti politici ma anche quelli religiosi della storia russa — rinverdivano ogni anno per i bambini in occasione del consueto pellegrinaggio alla Lavra della Trinità di san Sergio, il monastero fondato da san Sergio di Radonez, centro storico dell'ortodossia. Naturalmente era d'obbligo frequentare regolarmente la chiesa; il Vangelo letto dal sacerdote non mancava mai di produrre una forte impressione su Dostoevskij.

L'ambiente nel quale il giovane Dostoevskij venne educato

(3) Vedi: ANNA DOSTOEVSKAJA, *Dostoevskij marito*, Milano, Bompiani, 1939.

— Mosca e la proprietà presso questa — comportava naturalmente e abitualmente il continuo contatto col popolo: le differenze di ceto erano sentite ben poco dai ragazzi. Sarà egli stesso a ricordarsene con sentimento, in seguito, ad esempio nel racconto *Il contadino Marej*. E' importante sottolineare che proprio durante le feste religiose si verificava il contatto più diretto col popolo: in chiesa, durante la preghiera comune. Sin dagli anni dell'infanzia per Dostoevskij l'ortodossia fu una fede *popolare*...

In ogni modo sarebbe un errore figurarsi l'infanzia e la giovinezza dello scrittore con tinte puramente idilliche. Suo padre aveva un carattere pesante, irascibile e sospettoso, spesso incuteva paura ai bambini (ce n'erano sette in famiglia), spesso li reprimeva. Giudicando nel complesso, Dostoevskij ereditò il carattere del padre, anche se in lui questo era attenuato dall' innata bontà. Gli scontri col padre lasciarono una traccia dolorosa nella formazione della personalità dello scrittore, sviluppando in lui una certa insincerità, come si può facilmente intuire dalle sue lettere a casa. Le lettere giovanili di Dostoevskij testimoniano la particolare duplicità del suo animo, rimastagli poi per tutta la vita (4).

Dopo la morte prematura della madre (avvenuta nel 1837), il padre decise di trasferirsi coi figli in campagna, decise però di mandare Fedor e Michail (il fratello maggiore) all'istituto di ingegneria a Pietroburgo. Possiamo immaginare lo stato d' animo dei fratelli, che si esaltavano per la letteratura, basti dire che durante il viaggio da Mosca a Pietroburgo Fedor compose un romanzo d'ambiente veneziano. I temi letterari costituiscono l'argomento principe nella corrispondenza tra i due fratelli Dostoevskij (5).

Proprio per questo motivo Fedor Michajlovic sente una certa solitudine spirituale nell'ambiente dell'istituto militare, e come in passato cerca una via d'uscita nella lettura intensa, e poi nello scrivere.

Sul giovane Dostoevskij pesò gravemente l'annuncio della tragica morte del padre, con ogni probabilità ucciso dai suoi servi della gleba. A questo evento è da ricollegarsi il primo attacco epilettico dello scrittore; questa malattia non cesserà di tormentarlo per tutta la vita. Nonostante egli cercasse in

(4) DOMINIQUE ARBAN, *Dostoevskij « le coupable »*, Paris, Julliard, 1953, pp. 42-52; DOMINIQUE ARBAN, *Les Années d'apprentissage de Fiodor Dostoevskij*, Paris, Payot, 1968.

(5) Vedi: F. DOSTOEVSKIJ, *Epistolario*, Scelta, traduzione e note a cura di ETTORE LO GATTO, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1950, Vol. I.

ogni modo di evitare il benché minimo accenno a questa tragedia, il tema « padri e figli », il tema del rapporto col padre affiora continuamente nella sua opera matura.

Poco dopo aver concluso gli studi di ingegneria militare col grado di ufficiale, Dostoevskij dà le dimissioni e si dedica totalmente alla creazione letteraria. La sua primissima opera, il romanzo breve *Povera gente* (1846) gli procura il successo ed il riconoscimento del critico allora più autorevole: Belinskij. Dostoevskij diventa letterato di professione, rimarrà tale fino alla fine dei suoi giorni ma, come è capitato a numerosi altri scrittori russi, non poteva vivere solo di letteratura. Tutti i problemi che egli incontra e risolve nei suoi romanzi, li aveva precedentemente vissuti personalmente nella vita concreta. La creazione letteraria di Dostoevskij rappresenta la gigantesca proiezione del suo mondo interiore, sublima le conclusioni sofferte che trae dalla sua esperienza personale (6).

Un avvenimento importantissimo, che si rivelerà decisivo per tutto il suo destino futuro, sarà la partecipazione ad una organizzazione rivoluzionaria clandestina.

Già l'aver avvicinato Belinskij, che stava allora sempre più trasformandosi, da critico letterario qual era, a critico dell'ordinamento sociale della Russia di Nicola I negli anni '40, aveva rappresentato un collaudo per Dostoevskij, uomo di natura religiosa. Il socialista Belinskij cercò di demolire la fede del giovane scrittore, ma ottenne solamente che l'immagine di Cristo in Dostoevskij si modificasse un po': la personalità luminosa del Cristo rimase sempre, anche in quel periodo, l'ideale supremo, ma si manifestava la tentazione di considerare il Salvatore come un riformatore sociale. In questo senso ebbero un' influenza ben precisa su Dostoevskij gli utopisti francesi: Cabet, Fourier, Leroux, La Mennais; a questa influenza si deve anche l'attrazione che egli sentì per George Sand. E' questo il periodo del *socialismo cristiano* di Dostoevskij, che ebbe sì tragiche conseguenze, ma che lo arricchì straordinariamente di una conoscenza autenticamente profetica. Dostoevskij fu uno dei primi uomini in Europa a sperimentare l'infermità che colpisce ancor oggi molti cristiani.

Pierre Pascal definisce « socialista cristiano » il Dostoevskij che entra a far parte del circolo rivoluzionario Petrasevskij (7).

---

(6) Questo è anche il thesi di N. Berdjaev. Vedi il suo libro: N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij*, Roma, Einaudi, 1945.

(7) PIERRE PASCAL, *Dostoevskij (Les écrivains devant Dieu)*, Desclée De Brouwer, 1969, p. 18. Vedi anche: PIERRE PASCAL, *Dostoevskij. L'Homme et l'Oeuvre*, Editions l'Age d'Homme, 1970.

Noi non abbiamo motivo di dubitare sulla sincerità dello slancio che portò il giovane Dostoevskij fra le braccia dei primi socialisti russi: un suo tratto tipico sarà sempre l'estrema suscettibilità verso qualsiasi forma di ingiustizia, mentre la disponibilità a ricorrere anche ai mezzi più radicali per liberarsi dal male derivava dal suo naturale massimalismo. Senza dubbio sentiva molto il fascino dell'appassionata predicazione di Belinskij; l'atmosfera — per altro tipicamente russa — in cui si svolgevano le dispute e le discussioni tempestose in casa del Petrasevskij lo attirava, e lo induceva a competere in radicalismo con gli altri contendenti. L'importante è che *allora* Dostoevskij era convinto in modo sincero che quella fosse la strada vera, che fosse possibile unire cristianesimo e socialismo. Successivamente, nel *Diario di uno scrittore* egli ironizzò sulla cosa: « Allora vedevamo le cose in una luce quanto mai rosea ed edificante, quasi celestiale. Il socialismo nascente veniva allora paragonato, da alcuni suoi caporioni, addirittura al cristianesimo, e lo si intendeva come un semplice correttivo, un perfezionamento di quest'ultimo, in conformità al secolo e alla civiltà ». Dunque il socialismo è visto come « puro e semplice » « correttivo » e « perfezionamento » del cristianesimo (però Petrasevskij, come lo stesso Belinskij, non faceva segreto delle proprie convinzioni atee, e anzi le predicava attivamente).

Molto più tardi Dostoevskij si convinse dell'incommensurabile distanza che separa le azioni dai discorsi e le promesse di quanti parlano di liberare l'umanità dal male sociale. Se ne convinse e lo disse apertamente prima ancora che un nuovo male spaventoso, ingannando popoli interi con slogan menzogneri, si strappasse definitivamente la maschera e cominciasse a perseguitare apertamente coloro che professavano Cristo Signore. Dostoevskij seppe cogliere l'essenza di questo male in embrione proprio perché per un certo periodo era venuto a trovarsi nel cuore stesso della congiura che si preparava. Non c'è dubbio che già allora molte cose, lo mettessero a disagio come, ad esempio, la volta che Belinskij in sua presenza si mise a « ingiuriare Cristo ». « Romanticismo e entusiasmo del gregge » in modo così impietoso definirà poi Dostoevskij stesso i motivi della propria partecipazione al circolo dei socialisti rivoluzionari (8).

(8) « Il socialismo si fonda sulla disistima per l'umanità » « gregarismo » — scrive Dostoevskij nel 1863 (*Dostoevskij inedito, Quaderni e taccuini 1860-1881*, a cura di LUCIO DAL SANTO, Vallecchi, 1980, p. 97). Vedi anche: W. GIUSTI, *I compagni di Dostoevskij, rivoluzionario*, Roma, Edizioni Abete, 1976; JOSEPH FRANK, *Dostoevskij. The Seeds of Revolt, 1821-1849*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1976.

I rapporti stretti con i maggiori fautori della propaganda rivoluzionaria (dei quali darà in seguito una descrizione tanto precisa quanto demolitrice), il loro amoralismo dichiarato, prodotto dal rifiuto dei precetti cristiani, che portava a obliare il principio supremo della persona umana fecero sì che Dostoevskij arrivasse a distinguere nettamente socialismo e cristianesimo.

L'entusiasmo socialista di Dostoevskij durò per due anni, e terminò nell'aprile del 1849 con l'arresto. Nel testimoniare all'inchiesta, fedele allo spirito di solidarietà verso i compagni, cercò in tutti i modi di giustificare gli altri membri dell'organizzazione; quanto a sé, dichiarò apertamente: « Tutto il mio liberalismo consisteva nel desiderare il meglio per il mio paese, nel desiderare che progredisse senza soste verso la perfezione ».

E' nota la crudeltà della « lezione » impartita ai membri dell'organizzazione rivoluzionaria: nel momento in cui si aspettavano la morte, cui erano stati condannati dal tribunale, arrivò la « grazia » dell'imperatore Nicola I: la condanna a morte era stata commutata nella detenzione in Siberia. Per Dostoevskij quei minuti d'attesa presso il patibolo produssero un'inestimabile rivelazione di profondità inattingibili agli altri uomini. In quel momento gli si rivelò qualcosa, come ebbe poi modo di testimoniare per bocca di un suo eroe. A Dostoevskij, primo fra gli scrittori russi, toccò provare quella tragica esperienza che molti anni dopo sarebbe toccata in sorte a molti suoi colleghi e a tutto il popolo russo.

Il periodo siberiano è straordinariamente importante per la vita di Dostoevskij, perché vede la sua definitiva maturazione spirituale. Anche se molti temi e motivi dei suoi romanzi più tardi si ritrovano « in germe » nelle opere giovanili scritte e pubblicate negli anni '40, prima dell'arresto, tuttavia le sue idee e le sue convinzioni più intime hanno preso forma definitiva proprio ai lavori forzati. Qui, a quanto afferma lo scrittore stesso, avvenne in lui una « palingenesi intellettuale ».

Condannati a quattro anni di lavori forzati, Dostoevskij e i suoi compagni, in attesa del trasferimento, passano alcuni giorni nella prigione di Tobol'sk. Qua, nel gennaio 1850, ha luogo un incontro segreto fra i petrasevcy condannati e le mogli dei decabristi; un incontro simbolico che apre davanti a Dostoevskij l'epopea siberiana. In pratica i decabristi erano stati i primi rivoluzionari russi che avessero attentato ai fondamenti tradizionali dello stato monarchico, ed i petrasevcy in questo senso furono i loro diretti successori. Dunque, le mogli di questi « criminali di stato », decise a seguire con abnegazione in

Siberia i mariti deportati, incontrano i nuovi « ribelli » donando loro un Vangelo.

« *Benedissero* il nostro nuovo cammino, — racconta Dostoevskij — ci *fecero un segno di croce*, e a ciascuno *distribuirono* un Vangelo, unico libro consentito in carcere. Per quattro anni questo libro è rimasto sotto il mio cuscino ai lavori forzati. Lo leggevo, a volte anche agli altri. Mi servì pure per insegnare a leggere ad un forzato » (*Diario di uno scrittore*, 1873).

L'esperienza del Vangelo in carcere e nel lager è un tema molto peculiare. Inevitabilmente i ricordi infantili dovevano risorgere con rinnovata forza nell'anima di Dostoevskij. Ma in quelle circostanze, che rendono l'esigenza di preghiera naturale come quella del pane quotidiano, il Vangelo si legge con occhi diversi. Ho l'impressione che la quieta luce di queste letture evangeliche si spanda nelle pagine che Dostoevskij dedicò ai lavori forzati, le *Memorie da una casa di morti.*

Il periodo precedente alla Siberia, che vide il rapporto stretto con gli intellettuali atei, era stato per Dostoevskij innanzitutto un'*esperienza* di fede. Ma nel carcere siberiano lo scrittore s'imbatte nuovamente, come da bambino, nella fede *popolare*, semplice, organica, naturale. E' a questo punto che si verifica il naturale *ritorno* di Dostoevskij alle credenze tradizionali, sostenute ora, sul piano pratico, dalla conoscenza di principi polarmente opposti.

Conserviamo una dichiarazione di straordinario valore che Dostoevskij stesso fece in una lettera ad Apollon Majkov (18 gennaio 1856): « Le assicuro che ad esempio io ho una parentela così stretta con tutto ciò che è russo, che nemmeno i forzati riuscivano a spaventarmi, perché erano il popolo russo, miei fratelli nella sventura, e più d'una volta ho avuto la gioia di ritrovare sentimenti generosi anche nell'animo di banditi, proprio perché riuscivo a capirli, essendo russo come loro. La mia disgrazia mi ha permesso di apprendere molte cose in modo pratico, può darsi che questo tirocinio abbia avuto molta influenza su di me, ma ho anche avuto modo di apprendere praticamente che ho un cuore russo... ».

Non possiamo comunque idealizzare in alcun modo gli anni terribili ai lavori forzati: la preziosa esperienza spirituale accumulata in quegli anni era il bilancio di lunghi giorni tormentosamente monotoni, desolatamente uniformi. La cosa più intollerabile è questo essere costantemente tra la gente, senza mai avere la possibilità di starsene un po' soli con se stessi.

Egli chiama *casa di morti* la fortezza di Omsk che gli ave-

va portato via gli anni migliori della vita, dai 28 ai 33. Ma con tutto ciò non bisogna dimenticare che proprio in quel luogo avvenne la *resurrezione* di Dostoevskij, il suo ritorno, ormai definitivo, alla Verità cristiana, ortodossa, che d'ora in poi per lui sarà inseparabile dalla Verità popolare. Paradossalmente proprio in questo ambiente di rinnegati in Dostoevskij si radica la ferma convinzione che il popolo russo sia un popolo teoforo.

Il ritorno alla fede è un processo tormentoso, dolente. Chiamando se stesso « figlio del secolo, figlio dell'incredulità e del dubbio » in una lettera scritta subito dopo la liberazione dai lavori forzati, Dostoevskij « spogliandosi » in un impeto che gli è tipico, confessa: « Che tormenti spaventosi mi è costata e tuttora mi costa questa sete di credere, che è tanto più forte nella mia anima, quanto più tutti gli argomenti vi si oppongono... ».

Ed anche in questa lettera, indirizzata a N. D. Fonvizina, moglie di un decabrista (quella stessa da cui aveva ricevuto il Vangelo nell'andare ai lavori forzati), Dostoevskij espone il suo « simbolo della fede », « dove tutto mi è chiaro e sacro ». In una forma tagliente e paradossale, che gli è così tipica come scrittore, Dostoevskij confessa l'amore fervente che nutre per Cristo (un'ammissione che ci ricorda le invocazioni ardenti di santa Teresa d'Avila o di santa Caterina da Siena): « Non c'è niente di più splendido, profondo, simpatico, ragionevole, virile e perfetto di Cristo, non solo non c'è ma, mi dico con fervido amore, nemmeno può esserci. Anzi, se qualcuno mi dimostrasse che Cristo non è nella verità, e se fosse realmente vero che la verità non si trova in Cristo, preferirei sempre restare con Cristo piuttosto che con la verità ».

Questa è, senza dubbio, un'appassionata dichiarazione d'amore, un amore di cui solo Dostoevskij era capace.

Ed ecco come egli si figurava l'amore terreno, quello per la donna (dalle memorie di Vsevolod Solov'ev):

« Chi ama non ragiona. E poi sapete, no, come si ama... Se amate in modo puro, se nella donna amate la purezza e d'un tratto vi accorgete che si tratta di una donna perduta, corrotta, amerete in lei la corruzione, sarà l'oscenità che vi ripugna ciò che amerete in lei... Ecco cos'è l'amore!... ».

E fu proprio un amore di questo tipo che Dostoevskij sperimentò quando, dopo i lavori forzati, fu arruolato come soldato semplice in un'unità di stanza a Semipalatinsk (sempre

laggiù, in Siberia). Si innamorò con fervente passione di una donna sposata e profondamente infelice: Marija Dmitrievna Isaeva. Dopo la morte del marito, Dostoevskij fece l'impossibile per sposarla, nonostante sapesse che lei amava un altro. Un biografo dello scrittore annota: « E' difficile credere che Marija Dmitrievna esistesse realmente e non fosse piuttosto un'invenzione dell'autore di *Umiliati e offesi.* La sua isterica sensibilità, l'amore diviso fra due uomini, gli assalti di gelosia, le drammatiche spiegazioni, le fatali decisioni, i tormenti subiti e imposti si accordano perfettamente allo stile di Dostoevskij » (9). Quando poi, superate incredibili difficoltà, Dostoevskij si sposò con Marija Isaeva, ebbe un terribile attacco epilettico subito dopo la cerimonia nuziale. Il primo amore dello scrittore fu profondamente tragico.

Il destino volle che Dostoevskij, dopo quattro anni di lavori forzati, dovesse passarne altri quattro in Siberia, nell'esercito. Grazie ad alcuni protettori — vecchie conoscenze ed estimatori del suo talento (non dimentichiamoci infatti che al momento dell'arresto Dostoevskij era già uno scrittore affermato) — riuscì ad essere promosso ufficiale, cosa che gli diede il diritto di trasferirsi nella Russia europea. Dostoevskij aspirava a sistemarsi nella capitale, Pietroburgo, poiché quello era il centro della vita letteraria, e questo era ciò che più contava per lui.

Nella prigione siberiana Dostoevskij non aveva avuto la possibilità materiale di scrivere un rigo, nemmeno lettere, e non c'erano nemmeno libri, solo il Vangelo. Per questo, non appena fu integrato nella posizione di soldato — lavorava nella fureria del reggimento — Dostoevskij si mise a sommergere il fratello con richieste di libri, e si gettò a corpo morto sulle novità letterarie. Incominciò anche a scrivere cose sue, a raccogliere il materiale per opere future (così nasce il taccuino siberiano, dove annota parole ed espressioni usate dai forzati). In Siberia vengono scritti il romanzo breve *Il sogno dello zio,* ed il romanzo *Stepancikovo e i suoi abitanti* (1859).

Dostoevskij fece ritorno nella capitale circa dieci anni dopo averla lasciata in catene, nel dicembre del 1859. In quel periodo la Russia stava vivendo un momento particolare del suo destino storico: stavano infatti per iniziare i famosi anni '60 che, nella storia del pensiero sociale, saranno segnati dai

(9) C. MOTCHULSKI, *Dostoevskij. L'homme et l'oeuvre,* Paris, Payot, 1963, p. 183. Vedi anche il capitolo « La donna e l'amore » nel libro: PAVEL EUDOKIMOV, *Gogol' e Dostoevskij,* Edizioni Paoline, 1978, pp. 170-179.

nomi di Cernysevskij e Dobroljubov, Herzen e Lavrov. L'avvenimento centrale di questo periodo fu l'apparizione del manifesto del nuovo zar, Alessandro II (per questo ribattezzato poi zar Liberatore) sulla liberazione dei servi della gleba, avvenuta il 19 febbraio 1861. A questa seguirono numerose altre riforme tese alla ristrutturazione interna del paese. Nel 1863 si verificò una rivolta in Polonia, che allora faceva parte dell'impero russo, e il diverso atteggiamento verso i polacchi insorti spaccò l'intera società russa in due campi ostili: i partigiani dell'indipendenza polacca e quelli che esigevano la « repressione dei rivoltosi ». Divenne particolarmente spinosa anche la cosiddetta « questione orientale », per lo scontro fra interessi russi e inglesi nel vicino oriente.

Ma soprattutto gli anni '60 segnarono il deciso acutizzarsi delle tendenze radicali nella stampa russa e l'avvio di anarchismo e terrorismo: tutti fenomeni che minacciavano l'esistenza stessa della Russia storica, dei suoi fondamenti religiosi e morali. Compaiono sulla scena i nichilisti, gli « uomini nuovi », come li definiva Cernysevskij, che ne aveva fatto l'apologia nel suo famoso romanzo *Che fare?* Ora i nuovi padroni dei cervelli giovanili sono i predicatori del nichilismo e del relativismo morale; ha inizio il movimento per l'« emancipazione » femminile, si costituiscono le prime « comuni ».

La comparsa del nichilismo produce l'irrigidirsi delle tendenze reazionarie in campo governativo. Il più influente dei giornalisti, Michail Katkov, richiede misure radicali contro i perturbatori della tranquillità sociale. Per fare da contrappeso alla pubblicistica democratico-rivoluzionaria e alla letteratura di tipo agitativo, sorge una nutrita serie di cosiddetti « romanzi antinichilisti ». Sia in letteratura che nella vita reale si distinguono con grande nettezza tendenze di sinistra e tendenze moderate. Ed in questa lotta che si va abbozzando, lotta di decisiva importanza per il futuro della Russia, l'ex « socialista cristiano » Dostoevskij occupa immediatamente una posizione di *destra*: infatti non solo era rimasto profondamente deluso dagli ideali socialisti della sua giovinezza, ma si era convinto che fossero fatali, ritenendo proprio dovere di scrittore e di pubblicista svelare la sostanza anticristiana delle dottrine rivoluzionarie. Tutta questa produzione ha un carattere veementemente polemico, il che comunque non diminuisce d'un iota l'altissimo valore artistico dei suoi romanzi. (Parleremo più avanti del modo in cui si svolge la « polemica » nei romanzi di Dostoevskij). Osserveremo semplicemente che sarebbe erroneo ed ingiusto servirsi di questo per definire Dostoevskij un reazionario; come molti altri scrittori russi del passato dal punto di vista

politico egli fu conservatore e tradizionalista e, per di più, monarchico convinto. Per comprendere appieno il significato delle sue geniali creazioni, bisogna sapere tutto ciò, e sforzarsi di comprendere (10).

Al ritorno a Pietroburgo Dostoevskij non si limita unicamente a cercare di riguadagnare le proprie posizioni in letteratura, ma vuole anche far conoscere le proprie idee, prendere parte attiva alla lotta socio-politica, che allora si rispecchiava nel giornalismo. Assieme al fratello Michail inizia così a pubblicare una rivista, che avrà come titolo « Il tempo ». Dalle pagine della rivista difende e sviluppa il suo nuovo sistema di giudizi, che si accosta all'amore slavofilo per la terra (pocvennicestvo). Nel manifesto che annunciava la pubblicazione della rivista, scritto dallo stesso Dostoevskij, si legge: « Ci siamo infine convinti che noi pure siamo una nazionalità ben distinta, profondamente originale, e che è nostro compito creare una forma nuova che sia nostra, originaria, colta dal nostro *suolo*, nutrita di spirito popolare e di principi popolari ». Dostoevskij vuole incarnare nella parola, nella sua creazione il frutto delle riflessioni siberiane. Egli pone così di fronte a tutta l'intelligencija russa pensante il compito di « conciliare la civiltà col principio popolare ». La riforma di Pietro il Grande, se pure fu necessaria, se pure aprì le porte all'Europa, ci è costata troppo cara: ha infatti disgiunto il ceto colto dal popolo. Un europeismo fuori misura ha fatto sì che la classe colta divenisse estranea ed incomprensibile al popolo, strappandola dal suolo nazionale. Ritornare sulla via dell'originalità nazionale (cui già aspiravano gli slavofili) è, secondo Dostoevskij, il compito più importante e più attuale. Non significa rinnegare la civiltà europea, Dostoevskij infatti vorrebbe conciliare tutte le idee europee nell'idea russa. L'ideale universale di umanità di cui tanto scriverà in seguito, gli sembra spontaneamente connaturato all' uomo russo (in questo senso non possiamo non ricordare la filosofia dell'unitotalità di Solov'ev; Dostoevskij ebbe modo di conoscere il filosofo più tardi, e ne divenne amico).

Nell'estate del 1862 Dostoevskij farà il suo primo viaggio in Europa. Poco prima aveva scritto ad un conoscente, il poeta Ja. Polonskij che si trovava in Italia: « Fortunato lei! Quante volte ho sognato, fin da piccolo, di vivere in Italia! Già a otto anni, quando leggevo i romanzi di Radcliffe, i vari Alfonsi, Ca-

(10) In modo abbastanza tendenzioso rappresenta « la posizione » di Dostoevskij Jean Drouilly: JEAN DROUILLY, *La pensée politique et religieuse de F. M. Dostoevskij*, Paris, Librairie des Cinq Continents, 1971.

terine e Lucie mi si ficcavano in testa... E poi è arrivato Shakespeare con Verona, Romeo, Giulietta, lo sa il diavolo, che incanto! Ma invece che in Italia sono finito a Semipalatinsk, e prima ancora nella casa dei morti... ». Le impressioni avute da questo viaggio all'estero sono descritte in *Note invernali su impressioni estive*; nel complesso queste impressioni furono di carattere negativo, lo scrittore si pone infatti come critico, non sempre sereno, di tutto il modo di vita occidentale.

Soprattutto si scaglia contro tedeschi e francesi (la cosa si rifletterà in seguito nei suoi romanzi). Non si può mancare d'osservare però che i suoi giudizi sull'Italia — nelle lettere — son di tutt'altro tenore: questo paese non aveva tradito le sue attese infantili. Da Roma, per esempio, scrive (a N. Strachov): « Ma come si può descriverlo in una lettera?... Ho visitato san Pietro. L'impressione è stata forte, da far venire i brividi per la schiena... ». Piacque in particolar modo, a Dostoevskij, Firenze, dove poi avrebbe vissuto per qualche tempo con la moglie, lavorando all'*Idiota* (11).

Ma ecco un'affermazione assolutamente tipica in Dostoevskij, scritta proprio in una lettera da Firenze (indirizzata alla nipote S. Ivanova il 6 febbraio 1869): « Non riesco a capire i russi all'estero. Se è vero che qui ci sono un sole, un cielo e degli autentici *miracoli d'arte* mai visti e mai immaginati, alla lettera, come ad esempio a Firenze, è però vero che in Siberia, quando sono uscito di galera, c'erano altre meraviglie che qui non ci sono, soprattutto i russi e la patria, senza i quali non posso stare ». In queste parole è tutto Dostoevskij.

Nelle *Memorie da una casa di morti*, che Dostoevskij pubblicò nella sua rivista « Il tempo », fra gli orrori del lager è impossibile non cogliere l'amore dello scrittore per l'uomo russo, nelle cui energie spirituali aveva tanto creduto. In queste pagine ci imbattiamo in un'affermazione che non può non turbare (e che lasciò un'impressione intensa in Nietzsche): « Quanta giovinezza è stata sepolta invano fra queste mura, quante forze generose sono qui perite inutilmente. Bisogna dirlo tutto questo: perché questa, forse, è la gente più geniale, e più forte di tutto il popolo nostro... ».

Simili affermazioni meglio ci fanno comprendere Dostoevskij stesso, un uomo squisitamente russo per la sua configurazione spirituale, che cercava di sottolineare in ogni modo la

(11) M. MARKOVITCH, *Dostoevskij, l'Italie et Florence*, in *Rivista di letterature moderne e comparate*, 1958, n. 3-4.

russicità — in sé e nei suoi personaggi — come una particolare confluenza di caratteristiche psicologiche e spirituali, così diverse dalla psicologia occidentale. Nella sua opera Dostoevskij pose e risolse da scrittore geniale e pensatore cristiano qual era, problemi di carattere universale, ma lo fece sulla base di un « materiale » squisitamente nazionale, calandosi nei recessi dell'anima nazionale, che ben conosceva innanzitutto attraverso se stesso. I suoi romanzi sono la storia della sua anima; ma l'anima di Dostoevskij è l'anima della Russia.

Non si può idealizzare Dostoevskij: bisogna prenderlo com' è. Se non lo si ama, si possono scorgere in lui molti aspetti oscuri e sgradevoli. Se ne va per la prima volta all'estero piantando in asso la moglie morente e portando con sé una giovane amante, tipica « nichilista » degli anni '60, Polina Suslova (la descrive nella novella *Il giocatore*, senza neppure cambiarle il nome). Qui nasce in Dostoevskij la passione per il gioco d'azzardo: punta tutti i suoi soldi alla roulette, si umilia chiedendo per lettera somme insignificanti a conoscenti e ad estranei. Polina Suslova paragonata, come donna, a Caterina de Medici — ma per la sua configurazione spirituale non meno russa di Dostoevskij — lo tradisce con uno spagnolo di passaggio, lo abbandona. Ancora una volta ci sembra d'avere davanti agli occhi le pagine di qualche romanzo dostoevskiano; in Polina riconosciamo i tratti di quelle fatali « tiranne », « torturatrici » che a molti lettori occidentali potranno sembrare un semplice parto della fantasia dell'autore (12). Ma tutto questo accendeva l'anima di Dostoevskij; non solo era riuscito ad attraversare l'inferno dei lavori forzati, ma aveva sperimentato più volte su di sé le « anime del purgatorio ». Le passioni lo divoravano letteralmente, e questo si accompagnava ad una straordinaria tensione del pensiero. Non troviamo niente di simile in tutta la letteratura mondiale.

Il 1864 sarà un anno tragico per la vita di Dostoevskij, prima la morte della moglie, poi le traversie legate alla pubblicazione della nuova rivista « Epoca », succeduta all'altra, che era stata chiusa per ordine imperiale: in fondo un ex criminale politico restava pur sempre sospetto agli occhi delle autorità, a prescindere dal suo sincero conservatorismo e dalla polemica feroce che intratteneva con gli esponenti del campo radicale e rivoluzionario. Nel primo numero della nuova rivista dei fratelli Dostoevskij fu pubblicato un nuovo romanzo breve dello

(12) Vedi: APOLLINARIJA SUSLOVA, *Diario*, a cura di GIANLORENZO PACINI, Guanda, 1978.

scrittore, *Memorie dal sottosuolo*, che era in un certo senso la « risposta » al *Che fare?* di Cernysevskij (13).

La negazione del socialismo di Dostoevskij raggiunge ora il suo culmine. Nel suo taccuino (1863-1864) annota: « I socialisti vogliono rigenerare l'uomo, *liberarlo*, rappresentarlo senza Dio e senza famiglia. La loro conclusione è che, una volta modificate con la forza le condizioni economiche della sua vita, lo scopo sarà raggiunto. Ma l'uomo cambierà non certo per cause *esterne*, bensì esclusivamente per effetto di un cambiamento *morale*... » (14).

Il Dostoevskij polemista si distingue perché non si limita a confutare le idee della cui erroneità è convinto, ma parte sempre da un sistema organico di concezioni positive che si è ormai definitivamente costituito in lui. E non si tratta di un sistema astratto ma di una fede viva, la fede in Cristo Dio-uomo, incarnazione della Verità.

« Tutto dipende dal fatto se Cristo verrà accettato come ideale ultimo sulla terra, tutto dipende insomma dalla fede cristiana. Se credi in Cristo, credi anche che vivrai in eterno ». In questa annotazione, che potremmo definire la sintesi del Credo dello scrittore, la soluzione dei problemi terreni è inserita in una prospettiva trascendente. Se non si crede nell'immortalità la vita è priva di senso. Ma questa fede è possibile solo quando ha luogo l'incontro vivo col Cristo. Dostoevskij sperimentò questo incontro, ne abbiamo la testimonianza documentaria.

Accadde ancora in Siberia, a Semipalatinsk, come ebbe a raccontare Dostoevskij stesso a S. Kovalevskaja, che poi annotò per iscritto il racconto: la notte precedente alla Pasqua andò a trovarlo un conoscente, col quale stette a parlare tutta la notte. Questo conoscente era ateo, e la sua conversazione col credente Dostoevskij diventava via via più tesa. « C'è Dio, c'è! » scoppiò a dire infine Dostoevskij, fuori di sé dall'agitazione. In quell' attimo suonarono le campane di una chiesa vicina per il mattutino. « Ed io sentii — la Kovalevskaja riferisce testualmente le parole di Fedor Michajlovic — che il cielo era sceso sulla terra e mi aveva inghiottito. Arrivai realmente ad attingere Dio e ne fui penetrato. Sì, Dio c'è! gridai, e non ricordo altro ». Questa percezione viva della realtà di Dio si manifestò in Do-

(13) F. DOSTOEVSKIJ, *Memorie dal sottosuolo*. Traduzione e note di ETTORE LO GATTO, Firenze, Sansoni, 1943; F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*. Introduzione di ALBERTO MORAVIA, Milano, Rizzoli, 1975.

(14) *Dostoevskij inedito, Quaderni e taccuini 1860-1881*, a cura di LUCIO DAL SANTO, Vallecchi, 1980, p. 100

stoevskij immediatamente prima di un attacco epilettico... (15).

Questo racconto di Dostoevskij era stato fissato per iscritto dalla sorella di una bella ragazza dal carattere romantico, A. V. Korvin-Krukovskaja, della quale egli si innamorò dopo la morte della moglie, ma di cui chiese la mano inutilmente. Salta all' occhio la particolare attrazione che lo scrittore — già 43.enne — nutriva per le ragazze giovani; è anche curioso che si trattava, in genere, di ragazze psicologicamente vicine agli « uomini nuovi », tale era stata Polina Suslova, tale era anche Anna Korvin-Krukovskaja, che era passata dal misticismo nello spirito di Tommaso da Kempis alla rivoluzione e al nichilismo (in seguito sposò un esponente della Comune di Parigi). Dunja, la sorella di Raskol'nikov, protagonista del nuovo romanzo *Delitto e castigo* (1866), è appunto vicina a questo tipo di donna.

Era destino che una ragazza di identiche tendenze psicologiche e di identica età dovesse diventare seconda moglie di Dostoevskij. Una giovane stenografa che idolatrava il Dostoevskij scrittore, fu da questi assunta giacché doveva consegnare entro breve tempo il manoscritto di un nuovo libro all'editore; ebbe così inizio il nuovo romanzo che portò finalmente allo scrittore la felicità familiare e la pace spirituale. Il 15 febbraio 1867 Dostoevskij sposò Anna Grigor'evna, che d'ora in poi sarà il suo buon angelo custode. Aveva 25 anni più della sposa.

Tuttavia l'idillio nella vita familiare subentrò parecchio tempo dopo. Infatti i primi anni di vita in comune furono un tormento per entrambi. Una volta liberatosi dei debiti (si era assunto tutti i debiti del fratello morto improvvisamente), Dostoevskij se ne andò nuovamente all'estero con la giovane moglie. « Ce ne andammo all'estero per tre mesi, e facemmo ritorno in Russia più di quattro anni dopo » ricorda Anna Grigor'evna.

Gli anni di permanenza in Europa (1867-1871), che il suo biografo Leonid Grossmann definisce come un « vagabondaggio » (16), furono anni di intense riflessioni sulla Russia e l'Europa, sul cristianesimo e il socialismo. Dostoevskij, come affermò

---

(15) Vedi l'interpretazione di questo episodio nell'articolo di V. Strada: VITTORIO STRADA, *Il « santo idiota » e il « savio peccatore » - F. DOSTOEVSKIJ, L'idiota*, Einaudi, Torino, 1981, p. XVIII. La letteratura sull'epilessia di Dostoevskij è enorme. Vedi p.e.: JH. ALAJOUANINE, *Litterature et épilepsie. L'expression littéraire de l'extase dans les romans de Dostoevskij et dans les poèmes de Saint Jean de la Croix*. In: *Dostoevskij. Cahier de l'Herne* n. 24, Paris, l'Herne, 1973, pp. 309-324.

(16) LEONID GROSSMANN, *Dostoevskij* (in russo) Mosca, 1962, p. 386; vedi anche: EUGHENIJ VAGHIN, *L'anima europea degli scrittori russi*, in *Città di vita* (Firenze), bimestrale di religione, arte e scienza, 1979, n. 3-4, pp. 261-263.

personalmente in una lettera ad Apollon Majkov (20 marzo 1868) « all'estero divenne definitivamente, per quanto riguarda la Russia, un monarchico completo ». Bisogna però sottolineare che lo scrittore era un monarchico di tipo particolare: sottolineava infatti la necessità della stretta unione fra lo zar ed il popolo, mettendo sempre l'accento sul popolo. Il popolo russo, Dostoevskij ne era convinto, è degno di avere ogni libertà, ma queste libertà, secondo lui, gliele può dare solo il potere supremo. « La differenza fra noi e l'Europa — annota per se stesso — è che in Russia lo stato è fondamentalmente una comunità cristiana ed aspira a farsi chiesa (christianin-chrest'janin = cristiano-contadino). In Europa è il contrario ». E sottolinea ancora una volta: « Si tratta di una delle differenze più profonde ». Quest'idea sarà sviluppata in dettaglio nei *Fratelli Karamazov*. Al socialismo, allo stato totalitario radicalmente ateo (incarnato nella Leggenda del Grande Inquisitore) Dostoevskij contrappone l'ideale della monarchia cristiana: uno stato che si trasforma in Chiesa. L'utopia teocratica di Dostoevskij in Occidente si porrà contro le forme costituzionali.

Fu per lui un grande avvenimento la lettura del libro di Danilevskij *Russia ed Europa* (1868), arriverà a definirlo « il libro preferito dai russi per molto tempo », avendovi trovato una sorprendente coincidenza con le conclusioni che lui stesso aveva tratto e con le sue convinzioni (cfr. la lettera a N. Strachov del 18 marzo 1869). Il nazionalismo di Dostoevskij, che è molto vicino, per pathos, al libro di Danilevskij, assume toni battaglieri. « L'essenza definitiva della vocazione russa sta — secondo lui — nella rivelazione del Cristo Russo, ignoto al mondo, il cui principio è racchiuso nella nostra Ortodossia natale ». Dostoevskij è convinto che l'Europa abbia bisogno di « resurrezione », e affida alla Russia la missione di compiere la « civilizzazione futura ».

Avendo pubblicato l'*Idiota* durante la permanenza in Europa (1867), Dostoevskij ritorna con la moglie a Pietroburgo nel 1871, portando seco il manoscritto de *I demoni*. Dopo una serie di nuovi disaccordi, lo scrittore viene invitato a far da redattore ad una rivista della conservazione più estrema, « Il cittadino », appartenente al principe Mescerskij. Non lo fa solo per bisogno: nel complesso il suo modo di vedere coincide con la tendenza di questo organo statale. Un modo di vedere che troverà incarnazione artistica nel romanzo *I demoni* (17).

(17) F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni. I taccuini per I demoni*, note a cura di ETTORE LO GATTO, Firenze, Sansoni, 1963.

Durante l'assenza di Dostoevskij in Russia si erano verificati numerosi avvenimenti capitali: i giornali avevano dato notizia di un misterioso assassinio a Mosca, di un lugubre complotto le cui radici si allungavano oltre i confini, dell'organizzazione del terrore politico. I teorici della negazione, i nichilisti, si erano trasformati in pericolosi criminali, terroristi per convinzione. Lo scopo della loro attività sovversiva era quello di impaurire, destabilizzare, preparare sul piano psicologico e pratico il paese e la popolazione alla svolta rivoluzionaria. Divenne noto il nome del principale colpevole, Sergej Necaev, amico intimo e seguace di Bakunin.

Bakunin Dostoevskij l'aveva visto e ascoltato a Ginevra quando, nel 1867, presenziò al cosiddetto « Congresso della pace », che riuniva le attuali guide del socialismo e della rivoluzione mondiale: l'idea dello « sigaliovismo » — osserva giustamente il Mocul'skij — è da ricondurre alle impressioni tratte dal congresso di Ginevra. « Ed è proprio questa gentaglia che eccita quella povera gente operaia! » scrive con indignazione alla nipote S. Ivanova, « Son partiti dicendo che per instaurare la pace sulla terra bisogna far piazza pulita della fede cristiana. Bisogna distruggere i grandi stati e suddividerli in tanti piccoli; via tutti i capitali, che tutto sia comune per disposizione superiore e via discorrendo ».

Dostoevskij spiega a modo suo le cause di questo « mostruoso fenomeno », quale gli appare il terrorismo politico di Necaev e dei suoi seguaci: « Non si tratta di un fenomeno fortuito, né isolato. E' la conseguenza diretta del distacco che si è verificato fra tutta la cultura russa ed i principi originali della vita russa » (da una lettera all'erede al trono, futuro Alessandro III).

L'« attaccamento alla terra » (pocvennicestvo) di Dostoevskij, dopo il ritorno dall'estero, si accompagna ad un sentimento religioso personale più profondo: egli completa il passaggio da semplice romantico esaltato con una certa *disposizione religiosa* a *credente nella fede della chiesa.* In questo senso ebbe un'influenza favorevole su di lui la vita familiare, secondo quanto afferma N. Strachov, che lo conosceva molto da vicino. In ogni caso la fede personale dello scrittore aveva anche una sua proiezione « sociale » al punto che P. Pascal, ad esempio, ritiene possibile parlare del « cristianesimo politico » di Dostoevskij (18).

La sua collaborazione alla rivista conservatrice « Il cittadi-

(18) PIERRE PASCAL, *Dostoevskij, l'homme et l'oeuvre*, p. 350.

no » è importante perché lo scrittore poté creare una particolare rubrica col titolo di « Diario di uno scrittore », che successivamente si trasformò in una specie di tribuna per esprimere le proprie opinioni sui problemi più svariati della vita sociopolitica (19). Le sue opinioni si distinguono a volte per una chiara impronta soggettiva e per l'acuta tendenziosità. Nelle cronache politiche Dostoevskij esprime la sua ostilità per il clericalismo della Chiesa Romana, cui addossa la responsabilità di aver fatto nascere il socialismo. Scrive che il « cattolicesimo » può « persuadere il popolo oscuro e misero che il comunismo è lo stesso del cristianesimo, e che Cristo proprio di questo aveva parlato ». In questa affermazione non possiamo non vedere una prova del completo e definitivo abbandono degli ideali del « socialismo cristiano ». Ma la sua evoluzione intellettuale segue la via del *cristianesimo sociale* dove, a prescindere dalla violenta repulsione per i « gesuiti » e il « Papa », Dostoevskij viene ad essere molto vicino alla dottrina sociale cattolica in via di formazione.

Tuttavia gli « ideali teorici » (o utopie) in Dostoevskij avranno una formulazione precisa solo più tardi, e saranno in molto debitori all'amicizia con Vladimir Solov'ev. Tutte le opere di questo periodo — sia letterarie che pubblicistiche — sono caratterizzate dall'ulteriore approfondimento della psicologia e dello spirito del popolo russo. Dopo aver veduto ed aver mostrato (ne *I demoni*) l'orribile spettro del male incombente, Dostoevskij ravvisa l'unica « medicina » che ce ne possa guarire non solo nella religione cristiana, ma nel popolo russo, popolo teoforo. « Si dice che il popolo russo conosce poco il Vangelo, che non sa le norme fondamentali della fede — leggiamo in un articolo intitolato *Vlas* (*Diario di uno scrittore*, 1873) —. E' senz'altro così, ma conosce Cristo e Lo porta nel cuore da sempre... Può darsi che l'unico amore del popolo russo sia Cristo, e che esso ami la Sua immagine a modo suo, cioè per la sofferenza... ».

Nel suo nuovo romanzo, *L'adolescente* (1875), per scrivere il quale ha sfruttato i materiali del progetto della *Vita di un grande peccatore*, Dostoevskij aspira ad incarnare l'ideale religioso del popolo russo nella figura del pellegrino, possessore di quella verità che l'intelligencija ricerca invano. Pubblica il romanzo sulla rivista progressista « Annali patrii », il cui redattore era in quel momento il poeta Nekrasov, suo conoscente

(19) F. DOSTOEVSKIJ, *Diario di uno scrittore*. La traduzione e l'introduzione sono dovute a ETTORE LO GATTO, Nuova edizione, Firenze, Sansoni, 1981.

sin dalla giovinezza. Avendo rotto ogni rapporto con l'ambiente rivoluzionario, Dostoevskij non ebbe più alcun contatto nemmeno con lui per molti anni. Ma d'improvviso, poco prima che Nekrasov muoia, avviene questo riavvicinamento. In un certo senso lo scrittore è restato fedele al programma che si era prefissato agli albori della sua carriera giornalistica, quello cioè di accostarsi a tutte le forze russe. Pur con tutta la diversità di opinioni che lo separava da Nekrasov, Dostoevskij lo apprezza come poeta che « nel suo amore al popolo ha trovato qualcosa di incrollabile ». « Se nella sua vita non ha trovato nessuno più degno d'amore del popolo, significa dunque che ha riconosciuto anche la *verità popolare*, la verità nel popolo, che la verità riposa e si preserva solamente nel popolo ».

Questa era una citazione dal *Diario di uno scrittore* (1877), che Dostoevskij prese a pubblicare separatamente nel 1876-77. Questa pubblicazione così originale gli offrì la possibilità di mantenere un legame assolutamente diretto con i suoi lettori, i quali rispondevano inviando lettere dopo ogni nuovo numero della rivista. La conoscenza che Dostoevskij aveva della vita russa era quanto mai diretta grazie al continuo contatto con la gente la quale non si limitava a scrivergli, ma lo andava a trovare e gli confidava i suoi problemi. Nonostante l'ostilità che per lui nutrivano i circoli democratico-rivoluzionari in genere, Dostoevskij riuscì a conquistarsi un'enorme autorità. Questa è la riprova che nella società russa andavano rafforzandosi i sentimenti religiosi in contrapposizione alla propaganda socialista.

Da questo punto di vista bisogna considerare l'amicizia fra Dostoevskij e Solov'ev, che ebbe luogo negli anni '70. Il Solov'ev era allora un giovanissimo filosofo religioso che seppe però conquistarsi ben presto la meritata fama coi suoi lavori ed i suoi interventi pubblici. La serie di conferenze sulla « Divinoumanità » si trasformò in un grandioso avvenimento nella vita spirituale di Pietroburgo; per ascoltare Solov'ev si raccoglieva « tutta Pietroburgo ». Le idee che questo insigne pensatore cristiano andava sviluppando ebbero un'influenza decisiva sul nuovo romanzo che Dostoevskij aveva concepito, i *Fratelli Karamazov* (20).

Contribuì ad avvicinare Dostoevskij e Solov'ev anche il viag-

(20) Vedi il saggio di S. Hessen *La lotta dell'utopia e dell'autonomia del bene nel pensiero di Dostoevskij e di Solov'ev*, in SERGIO HESSEN, *Il bene e il male in Dostoevskij*, a cura di ITALO CARLO ANGLE, Editore Armando Armando, Roma 1980.

gio comune (1878) che fecero alla celeberrima Optina Pustyn', il glorioso monastero russo famoso per i suoi *starcy*. L'occasione del viaggio fu una tragedia familiare: il figlio prediletto di Dostoevskij, Alesa, era morto a soli tre anni. Il viaggio fino al monastero, insigne per la sua santità, il colloquio con il famoso starec Amvrosij (prototipo dello starec Zosima) (21) consolarono lo scrittore nella sua pena. Solov'ev raccontò in seguito che in quell'occasione Dostoevskij gli aveva esposto « l'idea principale, e in parte anche il piano della sua nuova opera », i *Fratelli Karamazov* appunto. L'idea centrale del romanzo doveva essere « la Chiesa come positivo ideale sociale ».

Dostoevskij voleva dare la sua risposta ai problemi più essenziali della vita russa, voleva esprimere il suo modo di vedere « l'idea russa ». Il rapporto con Solov'ev, che già a quell' epoca iniziava ad interessarsi seriamente alla Chiesa cattolica; la conoscenza con le idee di N. Fedorov, uno straordinario pensatore russo dalla forte originalità (22); la corrispondenza con L. Pobedonoscev, uno dei pilastri della politica governativa, sono tutti elementi che diedero un loro contributo alla maturazione di quel complesso articolato di idee filosofico-religiose e di intuizioni che ritroviamo nell'ultimo capolavoro di Dostoevskij.

Il culmine del successo di Dostoevskij come scrittore, ed il vero trionfo delle sue idee si ebbe con il suo Discorso su Puskin, in occasione dei festeggiamenti per l'erezione di un monumento al grande poeta a Mosca. Per tutta la vita Puskin ebbe per Dostoevskij un significato del tutto speciale. Egli era convinto che « per un russo non capire Puskin, significa non avere il diritto di chiamarsi russo ». Nel suo discorso Dostoevskij offre la sua interpretazione del valore avuto da Puskin, in sostanza si tratta del suo modo di vedere « l'idea russa », la missione russa nel mondo. L'appassionata fede che aveva nella « grande armonia universale », nella « riconciliazione di tutte le idee », nella « fratellanza umana » traspare da ogni riga di questo ispirato appello rivolto non solo ai presenti in sala, ma anche a noi, eredi e compatrioti dello scrittore profeta.

« La vocazione dell'uomo russo è indubbiamente paneuropea, mondiale. Essere un vero russo, essere compiutamente russo può significare esclusivamente esser fratelli di tutti gli uomini, essere un uomo totale, se volete ».

---

(21) SVEN LINNER, *Starets Zosima in «The Brothers Karamazov», a study in the mimesis of virtue*, Stockholm, Sweden, 1975, pp. 89-93.

(22) Vedi su di lui: E. VAGHIN, *N. Fedorov, il profeta dell'opera comune*, in *Russia Cristiana*, (Milano) 1978, n. 3.

E' noto in che modo orribile è stata storpiata l'idea del grande scrittore russo nella pratica del comunismo sovietico, le cui « fonti » alcuni studiosi (a partire da Berdjaev) vorrebbero individuare nella storia russa. Gli scopi della propaganda fan sì che si raffiguri il popolo russo come il « fratello maggiore » degli altri popoli asserviti, proprio come lui, dalla dottrina atea totalitaria. La cultura russa classica e la stessa lingua russa vengono usate per un'operazione di « russificazione » forzata, che in realtà non è che una « sovietizzazione » di altre nazionalità e altri paesi. Il popolo russo stesso è stato la prima vittima del mostruoso esperimento che si è fatto sulla sua anima religiosa e sulla sua memoria storica (23).

Ma la lettura attenta di Dostoevskij, nella ricerca del senso delle sue grandi opere, può dirci ben altro. Dostoevskij, autentica incarnazione dell'anima della Russia, ci parla della libertà ventura come della scelta volontaria di ogni singolo uomo e del popolo intero.

Sul monumento funebre di Dostoevskij sono incise le parole che egli aveva scelto come epigrafe per un suo romanzo, i *Fratelli Karamazov*: « In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, resta solo; ma se muore porta molto frutto » (Gv. 12, 24).

EUGENIJ VAGHIN

(23) E. VAGUINE, *Dostoevskij et la Russie d'aujourd'hui*, in *Magazine littéraire* (Paris), n. 134, mars 1978.

IL MARX DELLA « ROTTURA EPISTEMOLOGICA » E LA FONDAZIONE SCIENTIFICA DELL'ANTROPOLOGIA COMUNISTA

La periodizzazione delle opere di Marx proposta da Althusser può anche prestarsi ad essere discussa, ma indubbiamente consente di comprendere il significato della fondazione scientifica dell'antropologia marxiana individuandola con estrema precisione nelle *Tesi su Feuerbach* e nella *Ideologia tedesca*, in cui « appare per la prima volta la nuova problematica marxiana » (1). Dell'*Ideologia tedesca* afferma Althusser che « ci mostra un pensiero in completa rottura col proprio passato, un pensiero che assoggetta a uno spietato massacro critico tutti i suoi vecchi presupposti teorici: ai primi posti Hegel e Feuerbach, e tutte le forme di una filosofia della coscienza e di una filosofia antropologica » (2). E' pure possibile verificare l'affermazione di Althusser con i testi marxiani, come individua il Luporini, senza trarne « conseguenze liquidatrici per il cosiddetto umanesimo » e individuando piuttosto la rottura in « un trasferimento dei fondamenti da un ambito "filosofico" a un ambito scientifico », così che si possa dire che « *umanesimo e filosofia* sono stati ribaltati dalla loro posizione di "fondamento", ma non per questo si può rilasciarne una dichiarazione di morte » (3).

Sarà questo uno dei nodi che dovremo sciogliere; è necessario, prima di portare la discussione su Marx, fare brevemente il punto su Feuerbach.

---

(1) L. ALTHUSSER, *Per Marx*, tr. it. F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974², p. 17.

(2) *Ibidem*, p. 19.

(3) C. LUPORINI, *Introduzione* a MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca*, tr. it. C. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1972², p. LXXXI.

Ci pare interessante partire dalla considerazione dei *Principii della filosofia dell'avvenire* del 1844; in questo testo, infatti, è certamente contenuta la esposizione precisa e puntuale delle conclusioni feuerbachiane sull'antropologia. Il primo paragrafo rappresenta con chiarezza il programma della « nuova filosofia »: « Il còmpito dell'era moderna è stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia » (4); è il programma che Feuerbach ha discusso, e a fondo, nella sua opera che si può considerare fondamentale per il suo assunto: *L'essenza del Cristianesimo* (5).

E' importante rendersi conto che la contrapposizione radicale, pur discorrendo di filosofia, non è tra *filosofia* e *scienza*, ma tra *teologia* e *antropologia*, tanto che la necessità per la posizione marxiana di partire sia pure polemicamente, nel tentativo di superare al tempo stesso Feuerbach ed Hegel, dalla « nuova filosofia » di Feuerbach trova la sua ragion d'essere in questa contrapposizione profondamente sentita nel pensiero non solo nell'epoca di Marx, ma anche nel pensiero contemporaneo, al punto che intorno al pensiero marxiano (e poi marxista) come conseguenza logica e demitizzante dell'antropologia ancora riferibile ad una filosofia astratta come quella di Feuerbach si coagula l'attenzione di pensatori di estrazione culturale diversa, talvolta anche teologica, che non sempre si riconoscono, almeno direttamente, in Marx, ma che riconoscono Marx come la voce più chiara e significativa della svolta « epocale » antropologica del pensiero moderno. Questo è certamente uno dei motivi principali della vivacità della presenza di Marx nel pensiero contemporaneo anche non marxista.

Questi pensatori, diversi tra loro, sono accomunati dalla negazione del ruolo teoretico della filosofia o, almeno dalla riduzione drastica di tale ruolo, ed è proprio Feuerbach l'iniziatore ufficiale di questa posizione anche se egli non riesce a sfuggire alla propria critica, come è evidente dalla critica marxiana in nome della prassi. Afferma, infatti, Feuerbach che « la contraddizione implicita nella filosofia moderna, in particolare nel panteismo, e consistente nel fatto che la filosofia moderna si presenta come la negazione della teologia pur rimanendo ferma dal punto di vista della teologia, o, in altre parole, è una negazione della teologia che è essa stessa teologia; questa stessa contraddizione caratterizza in modo particolare la filosofia di

(4) L. FEUERBACH, *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1946, p. 71.

(5) L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, pref. A. Banfi, Milano, Feltrinelli, 1960².

Hegel » (6) e, conseguentemente, « l'essere della logica di Hegel è l'essere dell'antica metafisica » (7).

E', dunque, l'antica metafisica che deve cadere sotto i colpi della giustiziera « nuova filosofia »; la « nuova filosofia » si ripromette di abbattere gli *idoli* vecchi e nuovi che sostanzialmente si riassumono nel teologizzare, ma ne rimane prigioniera. Questo è il pensiero di Marx nei confronti di Feuerbach, che noi da un punto di vista del tutto diverso, non possiamo non condividere. Ammesso, e non concesso, che le cose stiano così come le vede Feuerbach, è proprio Marx, e soprattutto nelle *Tesi su Feuerbach*, che ne è la vera coerenza.

L'umanizzazione della religione che Feuerbach propone spinge la religione stessa a identificarsi *toto coelo* nella teologia facendole perdere il suo momento essenziale di concretezza, che, invece, Marx le riconosce pur vedendola, come nella VII *Tesi*, espressione di un determinato tipo di società. Così sia in Feuerbach che in Marx si perde l'orizzonte della religione, rimanendo in Feuerbach una astratta teologia e in Marx il momento puramente umano-comunitario che si arroga il diritto di porsi, come sovrastruttura, al di sopra di ogni struttura societaria ancora una volta in un mondo teologico-metafisico.

L'umanizzazione feuerbachiana della religione non è, allora, sufficiente, per Marx; anche se Feuerbach raggiunge il radicale ateismo, tale ateismo è profondamente viziato di hegelismo e per ciò stesso di teologismo.

Del resto, le pagine dei *Principii della filosofia dell'avvenire*, con tutta evidenza sostituiscono una teologia ad un'altra teologia: « Inoltre, il reale nella sua realtà e totalità, l'oggetto insomma della nuova filosofia, è oggetto soltanto per un essere reale e totale. La nuova filosofia ha perciò come suo principio conoscitivo, come suo oggetto, non l'io, non lo spirito assoluto, cioè astratto, in breve non la ragione *in abstracto*, ma l'essere reale e totale dell'uomo. Solo l'uomo è la realtà, il soggetto della ragione. L'uomo pensa: non è l'io, non è la ragione che pensa. La nuova filosofia si appoggia dunque non sulla divinità, cioè sulla verità della ragione per sé sola considerata, ma sulla divinità, cioè sulla verità dell'uomo totale. In altre parole: anch' essa si appoggia sulla ragione, ma sulla ragione la cui essenza è l'essere umano, non dunque sopra una ragione senza essenza, senza colore e senza nome, ma sopra una ragione imbevuta del sangue dell'uomo. La vecchia filosofia diceva: solo il razionale

(6) L. FEUERBACH, *Princìpi della filosofia dell'avvenire, cit.* p. 98.
(7) *Ibidem*, p. 108.

è la verità e la realtà. Ora, invece, la filosofia nuova afferma: solo l'umano è la verità e la realtà, perché solo l'umano è razionale, solo l'uomo è la misura della ragione » (8).

Ci è sembrata necessaria questa citazione integrale del § 50 perché ci pare la carta costituzionale della « nuova filosofia » che deriva, chiaramente, dal puro capovolgimento del pensiero « teologizzante » hegeliano. Ora il puro capovolgimento non è altro che una lettura rovesciata e in definitiva acritica pur presentandosi come *estrema, radicale, criticità.* Non si pensi, però, che la tematica del capovolgimento rappresenti un'ingenuità feuerbachiana; è certo che questa tematica appare, sia pure spesso ripensata alla maniera di Marx alla luce della *prassi,* come essenziale al discorso contemporaneo che si pone spesso come ribaltamento della mentalità filosofica, leggendola sempre come astratta e come teologica, individuando nel termine « teologica » ogni possibile momento di alienazione. E' una mentalità diffusa che sempre più raccoglie i risultati della « critica » come se ormai fossero definitivamente accertati. Si tratta di posizioni anche diverse da quelle marxiste, ma alle quali certamente la « scientificità » del discorso feuerbachiano e marxiano che stiamo esaminando ha aperto la possibilità di sussistere e di essere accettate. Riassuntivamente, possiamo citare da *Il Concetto di cultura nella scienza* di A. Kroeber un testo assai significativo: « In passato le difficoltà derivavano dal fatto che i valori venivano considerati come prodotti diretti della divinità, che era al di fuori e al di sopra della natura, o come emanazione dell'anima la cui spiritualità, protetta in un primo tempo dalla separazione rispetto al corpo, fu in seguito preservata mediante la sua esclusione dal dominio della natura, e della materia e dell'energia insite nella natura. Ma quei tempi ormai sono certamente passati » (9). Ci pare questo testo la trascrizione precisa delle tesi marxiane dal tempo della « rottura epistemologica » alla maturità; ed anche se passi come questo non si possono riferire immediatamente ai testi marxiani certamente ne sentono l'influenza.

Tanto che il seguente testo feuerbachiano si può porre come radice di quello di Kroeber appena presentato, salva naturalmente l'analisi marxiana per un approfondimento e una verificazione del tema della concretezza: « La nuova filosofia è la risoluzione completa, assoluta, coerente, della teologia nella an-

---

(8) *Ibidem,* pp. 134-135.

(9) A. KROEBER, *Il concetto di cultura nella scienza,* in *La natura della cultura,* tr. it. P. G. Donini, Intr. F. Remotti, Bologna, Il Mulino, 1952, (pp. 200-234), p. 222.

tropologia, perché è la risoluzione della teologia non soltanto nella ragione, come aveva fatto la vecchia filosofia, ma anche nel cuore, in breve nell'essere reale e totale dell'uomo » (10).

Indubbiamente, pur nella critica marxiana a questi testi, alla quale critica per altro hanno aperto la possibilità, la « nuova filosofia » così come la prospetta Feuerbach, non smentisce il suo titolo di « filosofia dell'avvenire » se badiamo a molta parte della filosofia contemporanea (11). Anche perché, come abbiamo detto sopra, c'è stato in essa un coinvolgimento di posizioni anche estremamente diverse, che, però, non hanno resistito al suo fascino (12) o, almeno ne hanno subito consapevolmente l'influenza nella preoccupazione, respingendola radicalmente, di non poter intervenire nella lettura e nella trasformazione della società contemporanea o nel tema del lavoro. E' così che nascono pur le teologie della prassi.

Ritornando ai testi feuerbachiani, è necessario sottolineare il tema dell'« uomo totale », quell'uomo che è « carne e sangue » per cui è inveramento anche della « vecchia filosofia » proprio in quanto rende concreto e vero ciò che la vecchia filosofia coltivava sul piano dell'astrazione e della trascendenza. Ancora una volta si sottolinea che la vecchia filosofia va riletta in ordine alla nuova mentalità per cui la svolta epocale non solo rende conto di se stessa, ma pur della verità adombrata nel passato, così come degli errori di prospettiva del passato; è dunque giudizio, e fortemente critico, del passato che dev'essere necessariamente abbandonato.

A questo punto ci si deve interrogare sul tema della cultura, che diventa sempre e solo cultura contemporanea respingendo ogni cultura del passato sul piano del tutto negativo dell'ideologia. Marx respingerà anche Feuerbach, da cui pure parte, sul piano dell'ideologia ed avrà, come Hegel per la propria filosofia la « presunzione » di verità unica. Anche da questo punto di vista non si può mancare di osservare come il mondo contemporaneo abbia fatta sua questa prospettiva di verità del capovolgimento di ogni prospettiva metafisica in una prospettiva antropologica in cui è coinvolto tutto l'uomo e non solo l'uomo come ragione: « La nuova filosofia si appoggia sulla verità dell'amore [...]. Essa afferma nella ragione e con la ragione quello che ogni uomo, e intendo l'uomo reale, riconosce nel

(10) L. FEUERBACH, *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, cit. p. 136.

(11) N. BOBBIO, *Avvertenza* a L. FEUERBACH, *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, cit. p. XI afferma, invece che « la filosofia di Feuerbach [...] fu semplicemente una filosofia di transizione ».

(12) *Ibidem*, p. XII.

proprio cuore [...]. Il cuore non vuole oggetti ed enti astratti, metafisici o teologici, vuole oggetti ed enti reali e sensibili». E continua, nel paragrafo seguente: « La vecchia filosofia diceva: quello che non è pensato non è. La nuova, invece, dice: quello che non è amato, né può essere amato, non è [...]. Dove non vi è amore non vi è verità ... » (13).

Il tema dell'amore fortemente sviluppato da Feuerbach è visto, naturalmente, nella prospettiva del tutto mondana della « nuova filosofia », tuttavia ci consente di renderci ancora una volta conto che nella problematica feuerbachiana sono presenti tutti i temi della « antica metafisica » che si identifica con la « vecchia teologia »; non sono, dunque, i temi che debbono essere rinnovati, ma la loro interpretazione dev'essere radicalmente nuova.

E l'interpretazione radicalmente nuova, pur nella posizione che Marx giudicherà ancora filosofica, di Feuerbach è *interpretazione scientifica*: « La nuova filosofia fa dell'uomo l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia, includendovi la natura considerata come fondamento dell'uomo. La nuova filosofia fa dell'antropologia con inclusione della fisiologia, la scienza universale » (14). Se si pensa che il darwinismo e la conseguente dottrina dell'evoluzione avocano alla scienza questo capovolgimento e la confutazione, respingendola nell'ideologia, di ogni prospettiva definita antica in quanto sostenga la tematica dello spirito, ci si rende necessariamente conto che proprio nell'antropologia « con inclusione della fisiologia » sta al punto di incontro tra la « nuova biologia » e la « nuova filosofia »; entrambe si definiscono nuove in relazione con l'antico che dev' essere radicalmente negato.

La critica feuerbachiana si sviluppa nei confronti della filosofia di Hegel e rimane interna a questa filosofia: è questa la critica di Marx, tuttavia la sottolineatura della *novità* continua nei *Principii di una filosofia dell'avvenire* fino alla sua conclusione: «La condizione indispensabile per una filosofia realmente nuova, ossia indipendente da ogni altra forma di filosofia e corrispondente ai bisogni dell'umanità e dell'avvenire, è questa: che essa sia diversa per essenza o *toto genere* dalla vecchia filosofia » (15).

Le due ultime citazioni di Feuerbach potrebbero essere sottoscritte, come certamente conclusioni di discorsi diversi, da

---

(13) *Principi della filosofia dell'avvenire, cit.* pp. 121-122.

(14) *Ibidem*, p. 138.

(15) *Ibidem*, p. 141.

molte correnti del pensiero contemporaneo; il pensiero feuerbachiano, quindi, non appare soltanto radice del pensiero marxiano, ma anche punto di riferimento di molte altre posizioni che convergono in quest'insistenza sulla novità come negazione dell'antico.

A queste conclusioni giungono anche molte posizioni che si risolvono del tutto sul piano pratico e di costume. Ciò significa che la mentalità che scaturisce da queste posizioni filosofiche e scientifiche è diffusa a livello di vita quotidiana. Proprio per questo, si dice da alcune parti, è necessario muoversi, se si vuol intervenire con possibilità di successo, all'interno di questa mentalità accogliendola, o, almeno, non respingendola come a sua volta ideologica.

Questa mentalità pare costituire il tessuto della società contemporanea quando essa voglia darsi una teoresi e non voglia rimanere sul piano della prassi, anche se, in fondo, in questa mentalità, così come in Feuerbach, e Marx se ne accorge bene, è la prassi stessa che viene teorizzata. Se per Marx questa teorizzazione feuerbachiana è tale fondamentalmente perché Feuerbach non riesce, pur nella sua ferma volontà, a distaccarsi da Hegel e dalla sua teorizzazione, vedremo come lo stesso Marx identificando il tema della prassi con la stessa scienza e, in fine, anche con la filosofia, che diventa filosofia scientifica, non sfugga all'ideologia, tanto più quanto più afferma, e soprattutto afferma chi si ispira al suo pensiero, che solo il suo pensiero può resistere alla critica antiideologica (16).

E' importante notare che l'impostazione critica del pensiero feuerbachiano, come del resto del pensiero marxiano, se si costituisce tale nei confronti della filosofia tedesca e di Hegel in particolare, lo fa essenzialmente attraverso la critica alla religione vista come alienazione e fondamento di alienazione. Che ciò sia afferma lo stesso Feuerbach verso la conclusione dell'opera della quale ci stiamo occupando: « la nuova filosofia ha essenzialmente una tendenza pratica nel più alto senso della parola: essa subentra al posto della religione, implica in se stessa l'essenza della religione, è essa stessa veramente religione » (17); è il cielo, come dice Marx, che è ormai venuto sulla terra. Il tema della religione, riassorbito dalla filosofia per Feuerbach, è all'interno dell'essenza dell'uomo.

E' evidentemente *L'essenza del cristianesimo* l'opera fonda-

(16) Cfr. C. LUPORINI, *Nota introduttiva*, a L. ALTHUSSER, *Per Marx*, *cit.*
(17) L. FEUERBACH, *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, cit. p. 140.

mentale di Feuerbach (18); in quest'opera Feuerbach fonda il suo *umanismo*; non è privo di significato il fatto che prima delle due parti in cui si divide l'opera, Feuerbach ponga due capitoli intitolati rispettivamente *L'essenza dell'uomo in generale* e *L'essenza della religione in generale*; significativo pure il trasferimento del tema della perfezione dal piano del divino a quello della specie umana: ciò che umanizza questo tema, e permette di leggere senza necessità di un riferimento verso l'esterno, l'imperfezione del singolo. Per Marx il trasferimento sarà alla società con implicazioni più profonde anche sul piano della cultura, Feuerbach vuol porsi sul piano della scienza (« l'antropologia con inclusione della fisiologia » trova qui la sua piena realizzazione) e risolvere esaustivamente il problema dell'uomo: « Ogni limitazione della ragione, o comunque della natura dell'uomo, si fonda su un inganno, su un errore. L'uomo come *individuo* indubbiamente può, e perfino deve, sentirsi e riconoscersi limitato — e in questo senso si distingue dalla bestia —; ma può avere coscienza di questo suo limite, di questa sua finitezza solo perché ha davanti a sé come oggetto la perfezione, la infinità della specie. Se pertanto considera questi *suoi* limiti come limiti della *specie*, è perché identifica se stesso con la specie — errore facile nell'uomo e determinato spesso dal suo amor di comodo, dalla sua pigrizia, dalla sua vanità, dal suo egoismo » (19). Così la filosofia dell'avvenire si incontra e si congiunge con il darwinismo con le stesse conclusioni necessarie sul piano dell'uomo, ma anche della sua cultura in un senso più apertamente, ma anche più ingenuamente materialista che non nelle posizioni più illuminate del discorso contemporaneo su *evoluzione e cultura* (20). La conclusione, a nostro avviso, più interessante del discorso feuerbachiano sull'uomo è che « l'uomo non può uscire dalla propria natura » (21); questa osservazione, di per sé certamente ovvia è significativa di tutto il discorso sull'uomo quando si consideri che la natura dalla quale l'uomo non può uscire è la natura biologica, ribadita dalla perfezione della specie, che vede nel rapporto individuo-specie e individui tra loro all'interno della specie l'attività reale dei singoli e della società. E' proprio questa posizione che chiude ogni apertura e ogni possibilità di apertura alla tra-

---

(18) Cfr. N. BOBBIO, *Avvertenza* a L. FEUERBACH, *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, cit. p. XII.

(19) L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo, cit.* p. 31.

(20) Cfr. Th. DOBZANZKI, *L'evoluzione della specie umana*, tr. it. L. Pecchioli, Torino, Einaudi, 1971³.

(21) L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo, cit.*, p. 35.

scendenza e non solo alla trascendenza di ordine religioso, ma anche di ordine puramente umanistico. La sfera dell'umano, in questa posizione, risulta del tutto angusta; ed è per questo che occorre, poiché la radice del pensiero di Feuerbach è, come abbiamo osservato, all'interno del pensiero hegeliano, pensiero che, nella chiusura della realtà nella razionalità, ha pur un ampio respiro, che l'uomo si riappropri di ciò che ha alienato e che gli permette, con la riappropriazione, un respiro più ampio del biologico, anche se la riappropriazione avviene, secondo Feuerbach, proprio da quella natura umana che è tale come espressione dell'unico piano umano, quello, appunto biologico. Questo momento di alienazione che l'uomo deve riappropriarsi è il momento religioso-teologico, è il piano del divino.

Il piano del divino è, dunque, necessario all'uomo se non vuole soffocare nella prigionia della sua stessa natura; si può ben dire che Feuerbach sarebbe snaturato se gli si togliesse l'essenzialità della religione per la natura dell'uomo, così ha ragione il Todisco, quando, commentando le *Tesi* al Feuerbach rileva come dal punto di vista marxiano chi « riporta il fenomeno religioso all'essenza umana, considerata in se stessa, resta ancora nell'ambito dell'alienazione, perché dimentica che l'uomo non ha uno statuto ontologico immutabile essendo piuttosto quel fascio di relazioni proprie di un preciso periodo storico. Se l'uomo è sociale anche il fatto religioso lo è... » (22). Anche se Feuerbach vuol negare ogni piano al di là di quello biologico, ha ragione Marx non solo dal punto di vista proprio, ma anche all'interno delle intenzioni feuerbachiane a vedere in Feuerbach la presenza, non desiderata ed anzi esorcizzata, di uno statuto ontologico per l'uomo; e tale statuto ontologico ha lo scheletro proprio di quel momento religioso che l'uomo, per Feuerbach, deve riappropriarsi.

Ed anche se Feuerbach afferma che: « *La coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé* » e che « Tutte le qualificazioni dell'essere divino sono perciò qualificazioni dell'essere *umano* » (23), significando e ribadendo l'appropriazione, la lettura marxiana pur di queste argomentazioni fissa, a nostro avviso, l'interna contraddizione della posizione feuerbachiana, contraddizione ineliminabile se non riducendo, alla maniera di Marx, la natura dell'uomo a politicità o, come a noi pare, con la « riappropriazione » da parte di Dio dei propri attributi, ciò che solo può garantire un rapporto aperto e

(22) A cura di O. TODISCO, *Marx e la religione, Introduzione*, Roma, Città Nuova, 1975, p. 23.

(23) L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, cit. pp. 38 e 39.

non soffocante dell'uomo con gli altri uomini e con la trascendenza, consentendo la vera liberazione dell'uomo.

L'antropologia feuerbachiana non risolve, a nostro avviso, il problema che si era posto, di una scientificità dell'umanesimo; essa presenta con estrema chiarezza limiti ben marcati anche all'interno della posizione stessa che vorrebbe fondare.

Se Feuerbach parla, nonostante il « capovolgimento » di « essenza dell'uomo », la critica di Marx non può essere rivolta che al tema dell'essenza. Il Luporini, criticando le tesi althusseriane nei confronti del significato della periodizzazione delle opere di Marx, che pure sostanzialmente accetta, ha ragione, quando, come abbiamo sopra riportato, parla di « trasferimento dei fondamenti da un ambito "filosofico" a un ambito scientifico » per il comunismo (24), ma a nostro avviso l'ambito scientifico in cui si muove Marx implica la risoluzione del fondamento (e qui ci pare il senso della critica al Feuerbach) nello stesso ambito. Fondamento e ambito, identificandosi, fondano in ultima analisi, il discorso che Marx presenta come scientifico e che C. Luporini nella *Nota introduttiva* a *Per Marx* vede come significativa « per le scienze umane » e per « il rapporto del marxismo con esse » (25).

Questa è certamente una delle ragioni per le quali il problema del fondamento è eluso nell'antropologia contemporanea quando questa si voglia porre al di fuori di una fondazione metafisica, tanto che se si esaminasse con pazienza in diversi Autori il tema affrontato come relativo alle scienze umane si scoprirebbe facilmente che spesso si tratta di momento filosofico, avendo avuto cura di eliminarne il fondamento qualsiasi esso sia. L'insistenza sulla scientificità della problematica marxiana e marxista appare radicata soprattutto nella necessità di condurre la più spietata critica alla filosofia come astrazione, il che significa nel linguaggio del marxismo anche odierno, critica ad ogni momento teologizzante.

E' importante vedere come Marx abbia lavorato incessantemente per la distinzione radicale della scienza dall'ideologia (ed è per questo che fisseremo la nostra attenzione sulle *Tesi sul Feuerbach* e sulla *Ideologia tedesca* come quelle che di questa distinzione radicale sono il fondamento). A questo proposito è chiara la posizione concorde di due marxisti tra loro diversi come Luporini ed Althusser. Scrive, infatti, Luporini:

---

(24) C. LUPORINI, *Introduzione* a MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca, cit.* LXXXIII.

(25) C. LUPORINI, *Nota introduttiva* ad L. ALTHUSSER, *Per Marx, cit.* p. XXIII.

« Filosofia *scientifica* dunque [...] il cui carattere risulta fondato sulla distinzione (scientifica e non ideologica) di scienza e ideologia [...]. L'assunto di Althusser è rigoroso e irrefutabile se è vero che l'autonomia del pensiero di Marx ha inizio, anche storicamente, dalla "critica della ideologia". E se è vero che la permanente elusione di questa critica caratterizza, non certo a caso, tutta la filosofia contemporanea non marxista [...]. Su questo punto, credo, non si insisterà mai abbastanza: la "critica dell'ideologia", la distinzione fra scienza e ideologia, o, più precisamente la dimostrata incapacità di assumerla e assorbirla non ideologicamente, ha costituito finora il ponte dell'asino di tutte le correnti non marxiste della filosofia contemporanea » (26).

Da questa citazione non possiamo non rilevare come emerga una situazione in cui scienza e filosofia finiscono con l'identificarsi senza però che una sia decisamente e definitivamente abbandonata per l'altra. E, in effetti, lo stesso Luporini, parlando di Althusser dice che « Ora è avvenuto (o è come fosse avvenuto) che nel corso della ricerca a un certo momento Althusser si è accorto di questo: che al suo margine superiore "teoria" si identifica con "filosofia", e cioè assume in maniera non equivoca la funzione altrimenti ambigua (oscillante fra scienza e ideologia) tradizionalmente avuta dalla filosofia » (27).

Si tratta di un discorso sull'uomo e quindi la filosofia pare inevitabile, ma poiché essa è stata respinta sul piano dell'ideologia, è necessario, come abbiamo visto sopra, *rifondarla* e ciò non può avvenire che sul fondamento della scienza. E' infine una filosofia con fondamento scientifico e non ideologico: si va così aprendo la strada non più a vedere la filosofia essa stessa ideologia, ma come inquinata, *eccetto che nel marxismo*, dall'ideologia, ossia, in ultima analisi, dalla teologia, religiosa o laica essa sia (28).

Ma se ogni filosofia in quanto ammetta l'essenza è teologia, ogni antropologia che voglia essere semplicemente analitica della società e delle contraddizioni che essa porta in sé senza alcun punto di riferimento, non può essere che politica. E l' etica stessa, proprio perché l'essenza dell'uomo è il suo essere sociale, non si può costituire, se vuol essere autentica, che come politica (29). Ancora una volta vede molto chiaramente

(26) *Ibidem*, p. IX.

(27) *Ibidem*, p. VIII.

(28) C. LUPORINI, *Introduzione* a MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca*, p. XLVI.

(29) *Ibidem*, pp. L e LI.

Althusser quando commentando Monod intorno alla sua « etica della conoscenza » pur elogiandolo per il « rigore » della sua morale atea, afferma che « Ciò che separa Monod dalla CDM (concezione del mondo) *marxista* riveste molta più importanza: una profonda divergenza di concezione è all'origine del *ruolo della morale nella storia.* Per Monod, la morale è considerata, poiché proposta in questi termini, come lo strumento di salvezza della storia moderna, ovvero come motore, se non della storia *tout court,* almeno della storia moderna. Per il marxismo, la morale, anche quella politica, *non è il motore della storia,* né della storia passata, né della storia moderna. Nell'espressione da me adoperata — "morale politica" —, è il termine politica che ha maggior valore per i marxisti; e politica vuol dire "lotta di classe di massa", in conformità ai due grandi principi del marxismo: 1. sono le masse che fanno la storia (e non gli individui, né gli intellettuali, anche se sono scienziati); 2. è la lotta delle classi che è il motore della storia, non già la morale, sia pure quella atea, ascetica, pura e disinteressata degli intellettuali più disinteressati: gli scienziati » (30).

A controprova della pagina di Althusser che abbiamo ora citato, e che dovremo verificare con i testi di Marx su Feuerbach nei quali abbiamo visto si costituisce l'autentico pensiero marxiano, ci sembra opportuno ricordare la problematica di Geymonat che si situa, a nostro avviso, ben vicina a quella althusseriana. *Sui rapporti fra massa e cultura* è il titolo di un paragrafo di *Scienza e realismo,* interessantissimo libro di Geymonat in ordine al tema che stiamo affrontando. Rinviando alla lettura e del paragrafo e del libro, poiché lo riteniamo fondamentale per lo studio della problematica marxista sulla cultura, possiamo qui ricordare, come sintesi del pensiero di Geymonat: « ... appare insostenibile la pretesa che i rapporti fra cultura e masse abbiano un carattere non dialettico, per svolgersi in una sola direzione e non anche in quella inversa.

Il fatto è che le masse stanno oggi diventando in modo via via più manifesto uno dei grandi protagonisti della storia e ciò comporta un incremento della loro influenza su tutti i fattori dello sviluppo della società. Esse hanno assunto da tempo un ruolo decisivo nella produzione ed è pertanto ben comprensibile che lo assumano in tutte le attività della vita civile: dall' attività politica a quella culturale » (31).

Ci troviamo di fronte in Althusser e in Geymonat indubbia-

(30) L. ALTHUSSER, *Appendice su Jacques Monod,* in *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti,* Bari, De Donato, 1976, p. 139.

(31) L. GEYMONAT, *Scienza e realismo,* Milano, 1977, p. 140.

mente al primato della politica non solo sull'etica, ma anche in senso assoluto e nel suo legame fondamentale con l'economia; in questo modo si costruisce una visione del mondo che non può non porsi come esaustiva nei confronti del reale, della possibilità di conoscerlo e di viverlo e, conseguentemente siamo in presenza di una società che trova in sé, e soltanto in sé, il proprio significato e la propria possibilità e capacità di perfezione; la perfezione si trasferisce, dunque, per il marxismo dalla specie, com'era in Feuerbach, alla società; ma mentre essendo la perfezione nella specie non importava, almeno immediatamente, affrontare il tema della salvezza dell'individuo e della società, quando la perfezione sia posta nella società e cultura e politica, risolto ogni eventuale conflitto, si devono identificare proprio in ordine alla perfezione, allora è necessario che la società politica sia radicalmente determinata a raggiungere la sua perfezione che è, per ciò stesso, la perfezione degli individui che la compongono e sia determinata a raggiungere questa perfezione con tutti i mezzi non potendo contare sulla conversione spontanea di coloro che rifiutano di allinearsi: è così che non ha senso alcuno il dissenso in una società di questo tipo, o lo ha soltanto negativo e *dev'essere eliminato.* E' una conseguenza necessaria e logica dell'impianto filosofico-politico che sta alla base di un tale tipo di società che può raggiungere la sua « perfezione » soltanto ponendosi come totalitaria. E' l'unica possibilità per una società di questo tipo di non corrompersi, poiché non può né ricuperare il dissenso né permetterlo essendo consapevole che non esiste possibilità di perfezione personale (che è al tempo stesso comunitaria): il suo tipo di perfezione non può essere che societario e, all'interno di questo, individuale nel senso che l'individuo si rende consapevole di essere al tempo stesso prodotto e artefice (ma sempre in quanto prodotto) della società. E nessun totalitarismo si spezza se non attraverso il riconoscimento della trascendenza.

Poiché, inoltre, come abbiamo visto per Althusser è la politica e non l'etica, nemmeno degli scienziati, il motore della storia e, come abbiamo visto per Geymonat, è delle masse l' autentica possibilità di far cultura (e leggendo le pagine vivissime di Geymonat sulla « non neutralità della scienza », concetto sul quale per altro si deve concordare, è facile scorgere come per lui anche la scienza, come momento di cultura, sia riferibile alle masse) ci rendiamo conto del fatto che se vogliamo vedere la politica sul piano della scienza, come con Marx è inevitabile, dobbiamo convenire che si tratta di una scienza del tutto particolare, che, come a nostro avviso ha ben visto

Popper, non ammette confutazione e, pertanto, non è scienza (32). Anche non essendo popperiani non si può non riconoscere la precisione della critica popperiana e non rendersi conto che da qualunque punto di vista si legga il pensiero marxista dall' interno (alludiamo qui ai vari *marxismi* contemporanei) il tema della possibile confutazione non si pone, ed è chiaro che non si può porre vista la tematica di cui precedentemente abbiamo detto, della perfezione come società politica.

Ma dobbiamo ora vedere nei testi marxiani della « rottura epistemologica » la teorizzazione che sta a fondamento di quanto siamo venuti dicendo.

Il primo testo che dobbiamo considerare è breve, ma rappresenta veramente la carta costituzionale dell'antropologia scientifica marxiana: si tratta delle *Tesi su Feuerbach.* Per la « metodologia » nuova che instaura, il Luporini vede centrale la VI *Tesi* « ove viene respinta la nozione di "genere" e "ente generico" »; questa *Tesi* segnala « il passaggio al nuovo ambito problematico, non più "filosofico", ma scientifico » (33). E' estremamente significativo che in questa *Tesi* davvero centrale la critica, ma ancor più il respingere la posizione feuerbachiana intorno al genere, riportandola a quella filosofia astratta che Feuerbach aveva voluto criticare, sia strettamente collegata alla critica fondamentale dell'essenza della religione, che si rivela del tutto centrale nel passaggio marxiano dalla filosofia alla scienza: « Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza *umana.* Ma l'essenza umana non è un astratto inerente al singolo individuo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali » (34). La conclusione di questa argomentazione è la VII *Tesi*: «Feuerbach non vede quindi che il "sentire religioso" stesso è un prodotto sociale e che l'individuo astratto che egli analizza appartiene ad una determinata forma della società ».

Ci pare confermata qui la lettura che siamo venuti facendo della « rottura epistemologica » marxiana: la scientificità che in questa « rottura » Marx conquista si identifica con il *primato*

---

(32) Cfr. per il tema della *falsificazione,* K. POPPER, *Logica della scoperta scientifica,* tr. it. M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1970; sulla impossibilità di confutazione della dialettica (e, quindi, sulla sua non scientificità) cfr. *Che cos'è la dialettica,* in Congetture e confutazioni, vol. II, tr. it. G. Pancaldi, Bologna, Il Mulino, 1972, (pp. 531-570), p. 567.

(33) C. LUPORINI, *Introduzione* a MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca, cit.* p. LXXXIII.

(34) Abbiamo consultato le *Tesi a Feuerbach* di K. Marxin a cura di O. Todisco *Marx e la religione, cit.* che a pp. 305-307 riporta: *Le glosse al Feuerbach* da M. DAL PRA, *Il pensiero filosofico di Marx dal 1830 al 1848,* Venezia, La Goliardica, 1959, pp. 423-439.

della politica, ciò che, del resto, in modo inequivocabile afferma lo stesso Marx nella VIII *Tesi*: « Tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri che inducono la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella *praxis* umana e nel capire questa *praxis* ». Questa *Tesi* raccoglie radicalmente l'insegnamento marxiano sull'essenza dell'uomo che è « vita sociale » ossia politica e, al suo interno, è *prassi*; qui siamo al vero capovolgimento per Marx: viene negata radicalmente la *teoria* per affermare la *prassi*. Tale negazione-affermazione, però, non ci pare giustificata se non da una lettura pre-costituita della realtà. Marx legge Feuerbach e conclude che egli rimane sul piano dell'astratto, della filosofia e nega che si possa rimanere sul piano della teoria e, al tempo stesso, uscire dall'astratto. Il concreto è la socialità all'interno della quale, con l'operazione umana prodotta dalla prassi politica, si può, e si deve, trasformare il mondo così come si dice nell'XI *Tesi*: « I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo; importa però modificarlo ». E' solo interpretazione quella dei filosofi, e l'interpretazione non incide sul mondo, soprattutto perché, per la filosofia della prassi (ma per Marx si dovrebbe dire, per la scienza-prassi), ogni filosofia che si ponga sul piano speculativo altro non è se non la trascrizione di un prodotto della classe dominante che dev'essere combattuto. Assume, così, la sua importanza il termine « variamente » legato con « interpretato »; la varietà delle interpretazioni significa che la tematica di una cultura vera non è chiamata a interpretare, ma a fare. Nella VIII *Tesi*, che abbiamo sopra ricordato, possiamo trovare un buon completamento a queste indicazioni: ogni interpretazione teoretica dev'essere negata e la sua « soluzione razionale » dev'essere ricercata nella *prassi*, dev'essere vista, dunque, come prodotto della prassi del momento in cui viene espressa: è la prassi che porta in sé autenticamente la razionalità, è il mistero (e la teoresi, irrazionale sempre perché tentativo di assolutizzare l'idea che non ha corpo se non come espressione di prassi, è mistero proprio in quanto negazione di razionalità) che induce « la teoria verso il misticismo », verso dunque una fede che diventa (e così si deve qui intendere il termine misticismo) negazione di razionalità. E' comunque voluta qui una affermazione di chiarezza scientifica, che risolve in sé pur l'autenticità della cultura e della storia, che Marx ritiene di ricuperare contro Feuerbach che la perde nell'astrazione. Ciò risulta chiaro anche dalla VI *Tesi* nella quale Marx vede Feuerbach « costretto » « ad astrarre dal corso della storia e a fissare il sentire religioso per sé, e a supporre un individuo umano astratto (isolato); se è, come in

Marx evidentemente è, la teoresi che esige l'astrazione della storia, all'astrattezza della tematica religiosa corrisponde l'astrattezza di ogni altra posizione di pensiero che non sia riferita, in maniera precisa e puntuale, alla prassi.

Così si può aprire il discorso sulla stessa cultura, che se si vuole autentica dev'essere prodotta dalla prassi e restare all' interno di essa; tale cultura che si identifica con il vivere niente altro dovrebbe essere se non l'autentica storia; una storia, infatti, che sia interpretativa dovrebbe essere respinta nell'ideologia. Appare, così, chiaro che se vuol essere coerente la posizione marxiana, e pur quella marxista, non possa leggere la storia se non come contemporanea, la storia del passato, e così la cultura, non può essere altro che la storia e la cultura espressioni di prassi ormai superate e negate e la conclusione che dal punto di vista dell'Idea Hegel pensava aver raggiunto finalmente dopo secoli, Marx e il marxismo, nella loro coerenza, devono pensare sia raggiunta all'interno del materialismo storico, il cui compito non potrebbe essere oggi che quello di un continuo perfezionamento. Ogni momento di storia, ogni momento di cultura non può essere letto che all'interno del momento di perfezione, all'interno del tema della prassi in cui si trova il suo lettore. A questo punto verrebbe da parlare di varietà di interpretazioni, ma non sembra che, per coerenza, il marxismo ne possa parlare: si dovrebbe dire piuttosto che si tratta di approfondimento costante e perfettivo della stessa interpretazione. Non ci dovrebbe, dunque, essere situazione di dialettica tra uno ed un altro momento storico e culturale, la dialettica dev' essere vista all'interno dell'unica interpretazione che si identifica con la trasformazione, di cui si parla nell'XI *Tesi* sopra ricordata.

Proprio nelle *Tesi sul Feuerbach* in cui nasce la scientificità della dottrina marxiana e in cui Marx ritiene di aver ricuperato la storia, nasce a nostro avviso una cultura del tutto unidirezionale, una lettura del passato tutto e solo in funzione del presente. E' evidente, allora, che quel che dicevamo sopra a proposito della società che porta in sé e soltanto in sé « il criterio della propria "salvezza" » vale, per la stessa ragione, per tutta la cultura e la storia passata: il marxismo è, dunque, dopo le *Tesi su Feuerbach*, una lettura di tutta la storia e di tutta la cultura che si pone come unica rifiutando, necessariamente, alternative di qualsiasi tipo; la cultura, allora, è tutta da rileggere, o, meglio è tutta da ricostruire. Non basta quel che ha fatto Feuerbach (IV *Tesi*): « Feuerbach parte dal fatto dell'auto-alienazione religiosa, dello sdoppiamento del mondo in uno religioso e uno mondano. Il suo lavoro consiste perciò

nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano »; è necessario, considerare il seguito della stessa *Tesi*: « Ma che il fondamento mondano si levi da se stesso e si fissi nelle nuvole un regno a sé stante è da chiarire solo con l'auto-scissione e con l'auto-contraddizione di questo fondamento mondano. Questo stesso deve dunque esser compreso in se medesimo come nella sua contraddizione ed esser praticamente rivoluzionato ».

E la rivoluzione è condotta non in ordine ad una interpretazione, è la *praxis* che è di per sé rivoluzionaria. Bisogna pensare che finché si rimane all'interno di questa posizione di prassi, e soltanto fino allora, è possibile per la società avanzare verso la propria perfezione; qualsiasi intervento di una teoria che non sia quella espressa, nella prassi, dalla classe che porta su di sé la verità della prassi, ribalta il momento della prassi in interpretazione speculativo-ideologica.

Uno dei temi più dibattuti oggi è quello del dialogo tra posizioni diverse. Di fronte all'analisi che consegue la lettura delle *Tesi* al Feuerbach ci si chiede se si possa, per Marx, dialogare all'interno soltanto della posizione prassistica e la risposta pare non possa essere che affermativa, e d'altra parte se nella prassi e soltanto nella prassi abbiamo la possibilità di una emancipazione e liberazione dell'uomo non si vede come, sia pur dialogando, si possa uscire da questa unica liberante posizione: il totalitarismo politico dovrebbe essere, a questo punto, l'unica antitesi al totalitarismo astratto-ideologico.

E per chi voglia uscirne, l'unica possibilità appare quella di analizzare questa posizione per vedere se non sia essa stessa ideologica e proprio come assolutizzazione, quindi, riduzione all'astratto, della stessa prassi.

Fermiamoci ora sulla *Ideologia tedesca*, sulla prima parte del Libro I, quella su Feuerbach. Troviamo alcune osservazioni che ci pare possano confortarci nella posizione che abbiamo assunta nei confronti della cultura all'interno della tematica della prassi: « Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano [...] ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del loro processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, in-

sieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza » (35).

La storia, dunque, non è delle singole attività umane: esse, isolate dalla prassi, altro non sono che ideologia; la cultura, come teoria, è, dunque soltanto ideologia, lo abbiamo visto nelle *Tesi sul Feuerbach* e qui lo troviamo ribadito con estrema chiarezza. Le attività umane non hanno storia in quanto non sono autonome, esiste, quindi, *una sola storia possibile* (e, conseguentemente, *una sola cultura*): tale storia (tale cultura) è evidentemente quella e solo quella della classe rivoluzionaria: « La classe rivoluzionaria si presenta senz'altro, per il solo fatto che si contrappone a una *classe*, non come classe ma come rappresentante dell'intera società, appare come l'intera massa della società di contro all'unica classe dominante » (36).

E' evidente che l'individuo è reale all'interno della classe e della società ed è comunque escluso che si possa parlare di persona come particolare coscienza, essendo la coscienza, infatti « fin dall'inizio un prodotto sociale » che « tale resta fin tanto in genere che esistono uomini » (37).

Non possiamo seguire oltre il discorso di questo essenziale testo marxiano e nemmeno le pagine, significative, intorno alla coscienza; possiamo soltanto dire che tutte le argomentazioni che Marx discute riprendono e sviluppano quelle delle *Tesi sul Feuerbach* e avviano alla fondazione che vuol essere scientifica dell'antropologia, fondazione scientifica che appare tale soprattutto per la radicale negazione di una possibilità di fondazione diversa pena il rigetto nella ideologia. Se la *lotta di classe* condotta dalla classe rivoluzionaria in nome di tutta la società rappresenta lo strumento scientifico della realizzazione della nuova visione del mondo, allora solo con la vittoria della classe rivoluzionaria si giunge alla perfetta fondazione scientifica dell' antropologia: l'umanità, dunque è in cammino verso la perfezione di sé, perfezione che è dichiarata scientifica, ma, ci pare, non rispetta le regole del giuoco della scienza e può ben essere vista come ideologia. Abbiamo già detto: senza essere popperiani non possiamo non dar ragione a Popper.

BRUNO SALMONA

---

(35) MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit. p. 13.

(36) *Ibidem*, p. 37.

(37) *Ibidem*, p. 21.

ICONOLOGIA EBRAICA: I CONTENUTI DI UNA *KETUBBAH* INEDITA

1. — Nel libro di Tobia si legge che, *accepta charta, fecerunt conscriptionem coniugii* (1). La *Ketubbah* è una *conscriptio coniugii*, un contratto nuziale ebraico.

Non sono un esperto. Perciò mi limito alla segnalazione e alla descrizione esterna e superficiale di una *Ketubbah* in mio possesso, nel tentativo di ricostruirne la data topica e cronica, e di illustrarne il contenuto iconologico, per una sua interpretazione religiosa e culturale. Per la lettura del testo ebraico, la translitterazione e la traduzione di esso, mi rimetto volentieri e con grato animo alla cortese competenza degli amici Aldo Ceresa-Gastaldo e Umberto Rapallo.

Anche una semplice segnalazione come la presente, limitata agli elementi suddetti, può non essere priva di interesse: nel prossimo autunno si ha in animo di allestire a Milano una esposizione di *Ketubbot*, che non passerà certamente inosservata; anzi, in tale occasione si farà, ovviamente, un catalogo, e studiosi e amatori non mancheranno di intensificare le ricerche e di approfondire l'analisi e la comprensione di questa caratteristica espressione sociale, religiosa ed artistica del popolo ebraico della diaspora, per una maggiore conoscenza di essa anche al di fuori dell'ambiente di origine.

Questa breve segnalazione di una *Ketubbah* finora sconosciuta vuole essere un piccolo contributo alla prossima manifestazione milanese, e un invito, rivolto anche ai cristiani, a far conoscere eventuali *Ketubbot* in loro possesso.

La presente *Ketubbah* è in pergamena, sagomata a cuspide, di mm 690×490 circa (cfr. la tav. 1). E' in buono stato di conservazione, nonostante la perdita della parte centrale, ritagliata maldestramente non si sa da chi né quando né perché; nonostante un restauro antico pergamenaceo sul dorso, per una lacerazione di 100 mm circa; nonostante la caduta di alcuni lembi del traforo, e nonostante i segni di varie « affissioni » (buchi di chiodi sui lati superiore ed inferiore, brandelli di stoffa rossa incollati, macchie di varia origine, ...). E' particolarmente spiacevole la perdita della parte centrale, per la sua ampiezza (mm 210×180), ma principalmente per il suo conte-

(1) *Tobia* 7, 16.

nuto. Essa, come generalmente accadeva, solo scritta o poco miniata, conteneva i nomi degli sposi, le clausole finanziarie del matrimonio, la data topica e cronica, il nome dell'artista o amanuense. A motivo di tale perdita, ignoro per chi, dove e quando sia stata fatta, a chi sia appartenuta, e da chi sia stata composta e scritta. Ignoro anche come sia giunta a Genova in ambiente non ebraico. Pertanto, la presente, più che una vera *Ketubbah*, è solo la cornice ornamentale di essa, e costituisce, molto probabilmente, il risultato di una intenzione di reimpiego (per farne una cornice ad una immagine sacra?) da parte di qualche successivo proprietario cristiano.

A prima vista, alcuni elementi iconografici e iconologici (abiti, utensili, armi, arredamenti, ...; tecniche del tratteggio, del traforo, del cromatismo, ...) sembrerebbero poter offrire, almeno agli esperti, elementi utili per l'individuazione dell'epoca e della località di composizione: ma tali elementi, a mio parere, sono inattendibili, oltre che scarsi e quindi insufficienti. Le figure maschili e femminili di alcuni segni dello zodiaco e delle scene bibliche, — l'Acquario, i Gemelli, la Vergine; il giudizio di Salomone, il sacrificio di Isacco —, caratterizzate da cappellucci a barchetta, morioni o turbanti?, da berretti frigi, da tunichette al ginocchio, o calzoni?, da calzamaglie, da corpetti attillati e gonne ampie a campana, da scimitarre ed alabarde, da secchielli dell'Acquario e dai piatti della Bilancia a mezza luna e poco profondi, da cestelli di vimini intrecciati per fiori, dallo scettro rozzo, dalla corona a cinque punte, dal trono, dal tripode per il fuoco del sacrificio di Abramo, dalle trombe, ..., potrebbero far pensare a varie parti dell'Europa, anche musulmana e balcanica, e a diverse epoche, dal secolo XVI al secolo XVIII. E si conoscono *Ketubbot* provenienti da tutto il bacino del Mediterraneo, dall'Iran a Corfù, a Malta e a Gibilterra, dall'Italia all'Austria e ai Balcani; e dal XIV (la *Ketubbah* detta di Kremsir, in Austria, è del 1392) al XIX secolo (2), come con ogni probabilità la presente, e all'inizio del nostro secolo, come alcune *Ketubbot* inedite, che ho potuto osservare presso Amici.

Certi elementi iconografici arcaici, come quelli che ho appena ricordato, a mio parere rivelano, più che un'epoca e un ambiente particolari, un modulo di composizione: essi sono la manifestazione del processo di stilizzazione a cui venne sottoposto, in certe località almeno e presso alcune comunità ebraiche, il genere delle *Ketubbot* nelle sue componenti grafiche e

(2) DAVID DAVIDOVITCH, *Ketubbah*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971, vol. 10, coll. 926-932, tavv. 1-11.

iconologiche; e potrebbero benissimo spiegarsi col tenace conservatorismo e con la gelosa chiusura alle culture « profane », esterne e circostanti, delle minoranze etniche in genere e di quelle ebraiche della diaspora in specie, costrette spesso, come si sa, a vivere, in ambienti cristiani e non cristiani, nell'incomprensione e nella ostilità. Sono evidentemente stilizzati il volteggio privo di prospettiva degli angeli, il piumaggio e la morfologia delle aquile (?), la soluzione degli sfondi, delle scene e dei motivi ornamentali in reticolati geometrici e in intrecci variopinti non naturalistici.

Certe comunità ebraiche, però, come dimostra ad esempio una *Ketubbah* di Modena (3), di reminiscenze barocche, non sembrano affatto chiuse ed insensibili alle culture circostanti profane.

Alcuni elementi iconografici e stilistici, reperibili anche in altre *Ketubbot* datate e pubblicate, suggeriscono una soluzione per la data e per il luogo di composizione. Tra le splendide *Ketubbot* riprodotte e studiate da David Davidovitch (4) ce n'è una che, a mio parere, ha inequivocabilmente molto in comune con la presente *Ketubbah.*

Più modesta, meno lavorata e più povera della presente, essa è dello stesso impianto architettonico a cuspide, ha lo stesso motivo floreale ornamentale, gli stessi valori cromatici, l'identica soluzione iconologica dell'unica scena comune, il sacrificio di Isacco, con gli stessi personaggi collocati nella stessa scenografia e colti nello stesso momento del racconto, con l'identico sfondo reticolato geometrico e vegetale, almeno in parte traforato, e con la stessa collocazione grafica di una frase augurale intorno alla *conscriptio coniugii.* La *Ketubbah* di David Davidovitch è datata *Mantova 1824*: per le analogie suddette, attribuirei la mia *Ketubbah* allo stesso ambiente e allo stesso periodo, se non proprio alla stessa mano d'artista; evidentemente, le apparenze araicizzanti, nell'una e nell'altra *Ketubbah,* vanno attribuite ad un processo di stilizzazione, che potrebbe aprire un discorso sulla sensibilità e vivacità artistica di certi ambienti ebraici italiani.

La forma a cuspide, della *Ketubbah* di Mantova e della mia, si trova anche in altre *Ketubbot* italiane dei secoli XVIII

---

(3) *Ib.*, tav. 11; questa *Ketubbah* è del 1757, e ripete il motivo delle colonne tortili, comune anche nei frontespizi di libri ebraici dello stesso secolo, come certi manuali di preghiere, *apam mahzor*, di certe comunità ebraiche italiane: cfr. *Encyclopaedia Judaica* cit., vol. III, coll. 174, 175.

(4) DAVID DAVIDOVITCH, *The Ketubbah, Jewish marriage contracts through the age*, Tel Aviv, 1968, pag. 60.

e XIX, ad Ancona e a Ceneda, e potrebbe individuare un gusto italiano che si affianca a gusti diversi di altre regioni, dove si segnalano *Ketubbot* quadrate, rettangolari, irregolari o a cuspide rovesciata (5).

La presente *Ketubbah* è una delle poche, credo, traforata in maniera così notevole, come dirò. Il suo insieme attuale, miniato, istoriato e traforato, nonostante la mutilazione e la perdita della parte centrale con la *conscriptio*, dal punto di vista grafico, iconografico e cromatico è molto vario, ricco addirittura anche per le tecniche impiegate, piacevole e solenne e maestoso. Il confronto con le altre *Ketubbot* ne mette in risalto la ricercatezza architettonica, la ricchezza dei contenuti ornamentali (floreali, geometrici e cromatici), biblici e profani (zodiacali), la maestria del traforo, la rifinitura dei particolari. Essa rispecchia un ambiente raffinato, però artisticamente *naïf*, ingenuo e popolare, fantasioso e non realistico, chiuso e conservatore.

Doveva appartenere a persone di rispetto, di buona classe sociale.

2. — Dal punto di vista iconografico, la presente *Ketubbah* si divide in due parti, la superiore e l'inferiore, nettamente distinte per il contenuto iconologico, ed unite, dal punto di vista grafico, da una sottile cornice generale geometrica, floreale e letteraria. La prima parte corrisponde alla cuspide, ed esalta un versetto augurale di Geremia (6), *il canto dello sposo e il canto della sposa*, iscritto in una specie di *amigdale* molto attenuata, ovale, circondata e sorretta a sua volta da un movimentatissimo intreccio di fiori, di angeli e di uccelli, probabilmente aquile. Il risultato grafico complessivo è confuso, perché eccessivo; l'effetto cromatico, invece, è piacevole, per l'accostamento indovinato, anche se irreale, non naturalistico dei colori rosso e verde in varie tonalità, blu, giallo, oro, marrone, ... La piacevolezza cromatica aumenterebbe ancora se si adagiasse la *Ketubbah* su uno sfondo di colore compatto, rosso o blu intenso, come sembrano richiedere il reticolo inverosimilmente diffuso e fitto del traforo e, quindi, l'intenzione dell'artista, e come sembra sia stato fatto in passato dalla testimonianza superstite di brandelli di stoffa rossa sul dorso. L'artista, in questa parte della *Ketubbah*, come in preda a un vero ... *horror vacui*, ritaglia ed asporta accuratamente ogni lembo di perga-

(5) DAVID DAVIDOVITCH, *Ketubbah* cit., tavv. 1-11.

(6) *Geremia* 7, 34.

mena non colorata e non necessaria a sopportare fiori, geometrie. figure; egli ricerca la leggerezza e il fascino del merletto, e li ottiene, senza compromettere la solidità e la compattezza della pergamena.

Al fitto traforo della prima parte corrisponde, nella seconda, una inaspettata « prevalenza di pieni »: il risultato, dal punto di vista della leggerezza e del cromatismo, è un evidente squilibrio tra le due parti; segno, tra i tanti, dei limiti non solo tecnici del nostro artista.

La seconda parte, quella che conteneva la *conscriptio coniugii* vera e propria, ora asportata, si compone, procedendo dall'interno verso l'esterno, di una cornice non colorata, bianca, con tracce di lettere ebraiche trascurate nel taglio della *conscriptio*; di un'altra cornice colorata e traforata, con fiori e grandi lettere ebraiche di un augurio ... astrologico, *balsamica... costellazione, assisti lo sposo,* ... (questa cornice augurale si trova anche nella *Ketubbah* di Mantova del 1824, ricordata di sopra); di una terza cornice molto ampia e scarsamente traforata, illustrata con tre scene bibliche, e i dodici segni dello zodiaco, distribuiti su tre lati (a questa cornice manca il lato superiore); e infine della sottile cornice generale, comprendente anche la cuspide, già ricordata.

Non saprei cogliere significati e simboli particolari negli angeli con trombe e nelle aquile (ma si tratta di aquile?) dalle ali inverosimilmente dispiegate, che affiancano la « mandorla » della cuspide, e non saprei attribuire loro una funzione diversa da quella ornamentale, comune a tutto l'intreccio e a tutto il traforo della parte superiore.

Indugio sulla parte inferiore, più leggibile e più interessante per la più varia iconologia.

Dal punto di vista iconologico abbiamo tre scene bibliche e i dodici segni dello zodiaco.

Le scene bibliche delle *Ketubbot* generalmente assolvevano alla duplice funzione di offrire agli sposi esempi di vita tratti dalle vicende di personaggi biblici omonimi, e di richiamare ed illustrare alcuni aspetti del matrimonio e della vita familiare. Nella *Ketubbah* che presento, la tentazione di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre, il sacrificio di Isacco e il giudizio di Salomone possono certamente riferirsi ad aspetti del matrimonio, della famiglia e della vita, ma non so, nella completa ed irrimediabile ignoranza dei nomi degli sposi, se con esse si sia anche voluto offrire a questi ultimi buoni esempi di personaggi omonimi. Penso che il miniatore, o il committente (verosimilmente la stessa coppia degli sposi) intendesse ricordare, con le

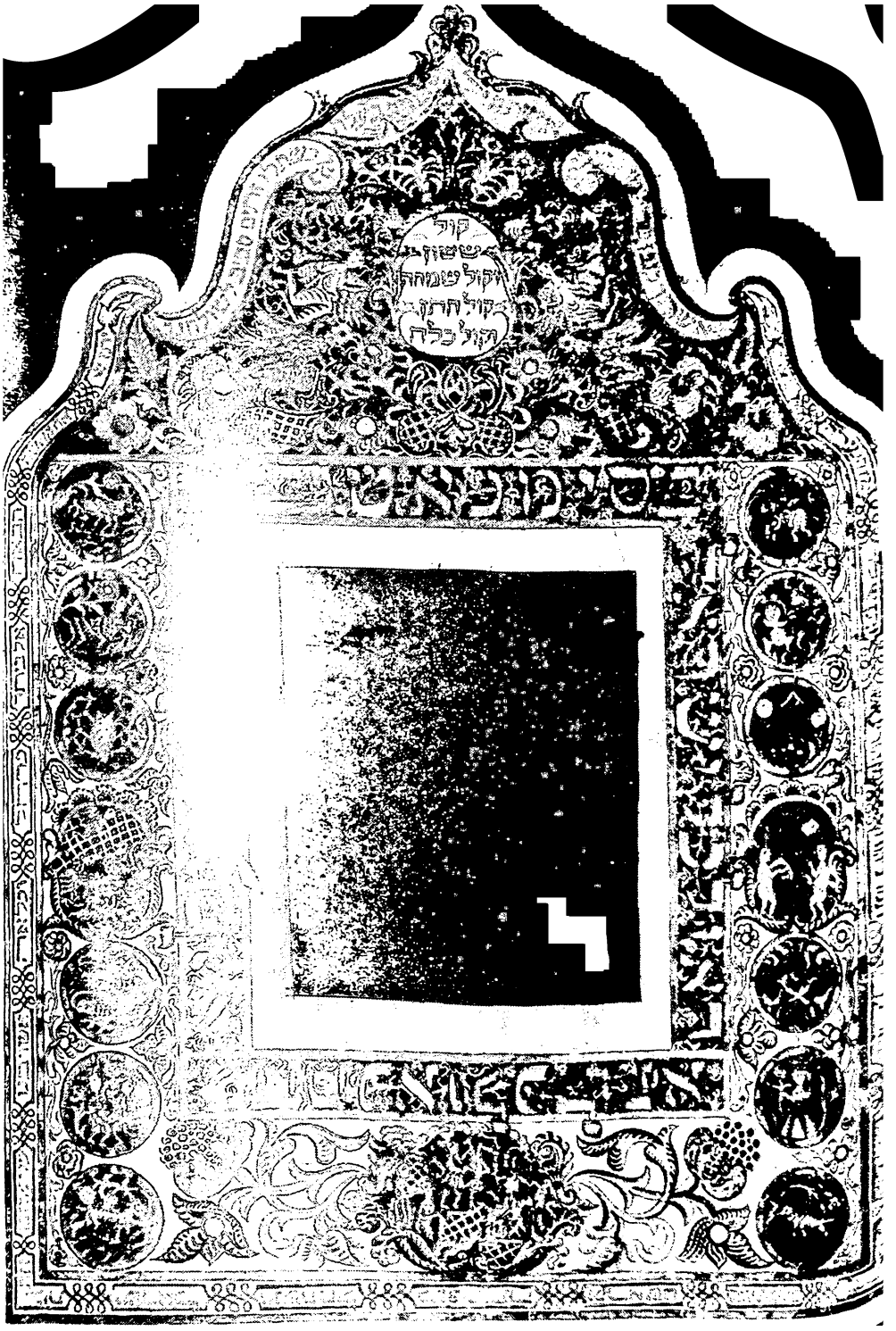
קול
ששון
וקול שמחה
קול חתן
וקול כלה

Tavola I

scene suddette, che la vita, dono di Dio, si accoglie e si conserva nell'obbedienza, nella giustizia e nella disponibilità a sacrificarla nella fede per amore di Dio (Adamo, Abramo, Salomone), mentre la si perde irrimediabilmente e la si baratta con la morte nella disubbidienza e nel tentativo inane di innalzarsi fino a Dio, contro di Lui (Adamo ed Eva).

Le *Ketubbot* anche istoriate mi sembrano numericamente inferiori a quelle semplicemente ornate: probabilmente in ossequio almeno parziale al dettato dell'*Esodo*: *non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem, quae est in coelo desuper et quae in terra deorsum, nec eorum quae sunt in aquis sub terra* (7). Nelle *Ketubbot* istoriate si trova la più ampia varietà di scene, con raffigurazioni di donne bibliche di valore (Debora, Giuditta, Ruth, ...), di coppie di sposi famose (Abramo e Sara, Giacobbe e Rachele, Ruth e Booz, Eleazaro e Rachele al pozzo, ...; gli esempi di virtù (Giuseppe che sfugge alla moglie di Putifarre), di avvenimenti anche altamente simbolici (Adamo ed Eva nel paradiso terrestre, Mosè che promulga la legge, Giona restituito dal cetaceo, ...) (8).

3. — Le tre scene bibliche della presente *Ketubbah*, dal punto di vista iconografico, sono sostanzialmente fedeli al racconto del testo sacro, ne colgono il punto culminante e più ricco, fissandone, come in una istantanea « compendiaria », situazioni ed atteggiamenti di momenti diversi. La prima scena, quella della tentazione dei progenitori, si rifà a *Genesi 3, 1-6*; la seconda, del sacrificio di Isacco *in monte « Dominus videbit »*, a *Genesi 22, 9-13*; la terza ed ultima, del giudizio di Salomone a proposito delle due prostitute e dei loro figli, a *III dei Re 3, 16-27*. L'artista ha inserito di suo poche varianti, di poco conto e in qualche modo giustificabili.

Descrivo l'iconologia delle singole scene e allargo il discorso con richiami e confronti, specialmente per quanto riguarda la *Tentazione di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre*, non tanto per esaurire l'argomento quanto per suggerire direzioni di ricerca per ulteriori approfondimenti ed eventuali reciproci influssi iconologici ebreo-cristiani.

La scena del giudizio di Salomone è colta nel momento in cui il re biblico ordina *dividite infantem vivum* (9): il fanciullo è sollevato per un piede da un soldato, che alza la spada per colpire. Per questa scena, il *thronum grandem*, del quale non

(7) *Esodo* 20, 4.
(8) DAVID DAVIDOVITCH, *Ketubbah* cit., tavv. 4, 5, 9, ...
(9) *III dei Re* 3, 25.

c'era l'eguale *in universis regnis*, fatto di *ebore*, rivestito di *auro fulvo nimis*, collocato su sei gradini guardati da *duo leones* e da *duodecim leunculi* (10), non ha stimolato particolarmente la fantasia dell'artista, il quale si limita, forse anche per motivi tecnici, a tracciare, colorire e traforare uno strano sedile, dall'ancora più strano schienale, in un insieme insofferente di ogni principio di statica. Il re è rappresentato convenzionalmente con lo scettro nella sinistra e la corona in testa. La corte, presupposta ma taciuta dallo scrittore sacro, qui è presente con due soldati armati di scimitarra e di alabarda, con berretto frigio e calzoni al ginocchio. Ben altra soluzione, ad esempio, aveva dato al trono di Salomone il Maestro di scuola sveva del secolo XIV, nella notissima *Madonna sul trono di Salomone* di Stoccarda. Pur tenendo conto dell'evidente processo di stilizzazione, la soluzione modesta e inadeguata del trono operata dal nostro miniaturista, mi fa ritenere che egli avesse esperienza diretta delle condizioni di vita solo della classe media, e che non conoscesse, nemmeno culturalmente attraverso racconti ed immagini (le famose *Maestà*), l'ambiente aristocratico ed aulico.

La seconda scena è quella della tentazione di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre: Eva è colta nel momento in cui *vidit ... et tulit* (11). Più che la ... *naïveté* anatomica dei due progenitori, è interessante la rappresentazione del serpente tentatore (cfr. la tav. 2). La soluzione iconografica adottata dal nostro artista al riguardo non è originale: egli, come altri prima e dopo di lui e in altre culture, vuole rispettare la morfologia propria di questa specie animale ed insieme tradurre visivamente in qualche modo il fatto che il serpente sia *callidior cunctis animantibus terrae* (12), e si identifichi col *diabolus*, per invidia del quale *mors introivit in orbem terrarum* (13). Il risultato, nella nostra *Ketubbah*, è la rappresentazione di un rettile che avvolge con rare spire il tronco dell'albero posto *in medio paradisi*, fino all'attaccatura dei rami, e che termina con una testa umana, non so se maschile o femminile, direttamente applicata al corpo del serpente.

La rappresentazione antropo-zoomorfa dell'animale parlante, serpente-diavolo, non è nuova: si trova, anche con esiti artistici e catechetici ovviamente migliori, in epoche e presso culture diverse, come ho già detto. Mi limito ad alcuni accenni relativi a pochi esempi (i primi che mi sovvengono, e nemme-

(10) *Ib.* 10, 18-20.

(11) *Genesi* 3, 6.

(12) *Ib.* 3, 1.

(13) *Sapienza* 2, 24.

no tra i più significativi), in una breve panoramica e fuggevole carrellata iconologica, alla ricerca dei significati e dei simboli dell'immagine « serpente-diavolo », quasi, per dirla con Salvatore Settis, che cita Claude Lévi-Strauss, « reintegrando il contenuto nella forma » (14) (che è il modo migliore, dopo le divagazioni estetico-formalistiche, pur utili ma non esaustive, di leggere e comprendere l'opera d'arte in genere e, direi, le *Ketubbot* in specie, ricche come sono quasi esclusivamente di contenuto iconologico e di simboli).

Nella cultura ebraica e, innanzi tutto, nelle *Ketubbot* istoriate che ho potuto consultare, edite o inedite (queste ultime presso cortesi Amici), una volta sola ho trovato la rappresentazione di Adamo e di Eva nel paradiso terrestre, e in una condizione diversa da quella della mia *Ketubbah.* Si tratta di una *Ketubbah* olandese, del 1648: Adamo ed Eva «conversano» adagiati nello splendore della natura, nell'atmosfera e negli atteggiamenti di serena e completa felicità di prima del peccato (15). L'intento augurale per gli sposi è evidente ma, direi, superficiale: l'artista non ha particolari preoccupazioni teologiche per la realtà esistenziale dei progenitori e di tutti gli uomini, e quindi anche degli sposi in questione, dopo di loro; egli sorvola disinvoltamente sul fatto che l'uomo è decaduto e che ormai *non est iustus quisquam* (16), come diceva già il salmista (non c'era bisogno, per gli Ebrei, che lo ricordasse San Paolo, confermandolo ulteriormente: *in Adam omnes moriuntur; ... in quo omnes peccaverunt!*) (17).

Questa indifferenza, o anche solo questa inespressa consapevolezza dell'artista o del committente, per la reale condizione dell'uomo decaduto, evidente nella preferenza accordata alla condizione umana di prima del peccato, mi sembrano impoverire l'augurio dal momento che lo rendono sostanzialmente illusorio. Ma forse prendo troppo sul serio, caricandole di significati profondi, certe scelte iconologiche, che erano e che volevano rimanere soltanto di gusto ingenuo e di fantasia generica. Una diffusa teologia antica (18) e una storia bimillenaria, della quale ogni Ebreo porta nelle proprie carni le stigmate sanguinanti, vietavano e vietano, in ogni tempo, agli appartenenti a questo popolo, anche nel momento della gioia nuziale, ogni illu-

(14) SALVATORE SETTIS, *La «Tempesta» interpretata. Giorgione, I committenti, Il soggetto*, Roma, 1978, pag. 4.

(15) DAVID DAVIDOVITCH, *Ketubbah* cit., tav. 4.

(16) *Salmo* 12, 3.

(17) *Romani* 15, 22; 5; 2.

(18) *Giovanni* 9, 1, 2.

sione sulla condizione umana e ogni ottimismo facile: si pensi anche solo alle convinzioni latenti ma operanti in *Le dernier des justes* (19).

Sempre presso gli Ebrei, ma nei codici miniati di vario contenuto, medievali o dell'inizio dell'epoca moderna, appare abbastanza frequentemente la scena della tentazione nel paradiso terrestre. Spesso il serpente ha la faccia umana, come in un manoscritto del British Museum, e così rivelerebbe l'influenza di una leggenda ebraica, secondo la quale il serpente stesso, prima della tentazione di Adamo e di Eva, aveva ali, mani e piedi, e raggiungeva la taglia di un cammello (20). In una miniatura ebraica di un codice del secolo XVI, opera di un certo Sun'i, trovato in Turchia e ora conservato a Dublino, il serpente ha la specifica forma di un rettile e striscia ai piedi dell' albero.

Si può ipotizzare una influenza iconologica ebraica sui cristiani?

Nella cultura cristiana, dal momento paleocristiano a quello rinascimentale, variazioni notevoli scandiscono e individuano tre tipologie iconografiche diverse nella rappresentazione del serpente tentatore, tra silenzi, riprese, cadute e richiami significativi: il primo tipo, il più semplice, esclude il serpente; il secondo lo rappresenta nella sua specifica natura animale; il terzo lo trasfigura in metamorfosi simboliche, di varia origine, anche profana. Ognuna di queste tre scelte, anche la prima, e le variazioni interne ad esse possono sottintendere una intenzione teologica e catechetica, di dottrina e di pastorale. Nell' arte paleocristiana, talvolta, il serpente non viene raffigurato, come nell'affresco delle catacombe di San Gennaro dei Poveri a Napoli, della prima metà del III secolo (21). Più spesso, però, è rappresentato e nella sua specifica morfologia di rettile. L'ipogeo degli Aureli, sulla via Labicana, del III secolo, dove sembra si radunasse la setta degli Ofiti, in odore di eresia gnostica, ci conserva un affresco, incompleto per quanto riguarda la figura di Eva, con la scena della tentazione nel paradiso terrestre, secondo l'interpretazione più comune e più probabile (22). In essa il serpente è *stans*, ritto, staccato dall'albero e

(19) Ed. du Seuil, Paris, 1957 (Prix de Jérusalem nel 1967).

(20) HELEN ROSENAU, *Adam* in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, col. 242.

(21) U. FASOLA, *Le catacombe di San Gennaro a Capodimonte*, Roma, 1975, pag. 26.

(22) Eccetto NIKOLAUS HIMMELMANN *(Das Hypogäum der Aurelier am viale Manzoni*, Meinz, 1975, pagg. 11, 12) che propende per il mito di Ercole e Iolao, tutti gli altri studiosi che si sono interessati dell'ipogeo vi leggono la ten-

colloquiante con Eva; i due progenitori sono raggianti, felici. La scenografia confermerebbe la lettura gnostica dell'affresco e dell'ipogeo: il serpente rivela la scienza del bene e del male ad Adamo e ad Eva. Una lettura ortodossa, invece, della stessa scena, vedrebbe nel serpente ritto e staccato dall'albero, l'intenzione consapevole dell'artista di sottolineare che la necessità, da parte del rettile di strisciare per spostarsi e di avvinghiarsi per sostenersi è successiva alla tentazione e alla caduta dei progenitori, come castigo di Dio. Nel notissimo sarcofago del Museo del Laterano, del IV secolo, il serpente avvinghia l'albero sostenendosi ad esso con le sue spire ed ha una testa zoomorfa leggermente trasfigurata, cioè con caratteri di drago, direi, più che di serpente normale. Questa trasfigurazione ancora parziale del serpente, nell'indifferenza dell'artista, e anche della comunità?, per la puntuale lettura del testo sacro circa la condizione dell'animale prima e dopo la caduta dell'uomo, potrebbe essere un tentativo, — uno dei primi forse e ancora realizzato con equilibrio classico —, di fare del serpente stesso il simbolo del male, come causa *calamitatis et miseriae*, rivestendolo di terrificante mostruosità, ad educazione dei fedeli. Altri artisti, come vedremo, in altre epoche e con interessi ed intenti diversi, più generali non solo religiosi, si attarderanno su altri aspetti della scena della tentazione e, in particolare, faranno del serpente il simbolo del male come inganno, dall' aspetto non più spaventoso ma seducente e piacevole, come a voler sottolineare l'osservazione del testo sacro ... *quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile.*

In varie espressioni dell'arte romanica e bizantina, in diverse parti dell'Europa, il tentatore ha la forma specifica del serpente: dalle bibbie di Alcuino e di Carlo il Grosso a quella di Moûtier Grandval (23), dal bassorilievo bronzeo della cattedrale di Augsburg al portale di San Ranieri del duomo di Pisa opera di Bonanno, ai mosaici dell'atrio di San Marco a Venezia, ... dal secolo IX in poi. In particolare, ad Augsburg, il rettile è staccato dal tronco dell'albero, ritto e appoggiato col capo al ramo inferiore, più che appeso ad esso; a Venezia, il

---

tazione dei progenitori: G. WILPERT, *Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il viale Manzoni in Roma*, in *Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. I, parte II, Roma, 1924, pagg. 9, 10; MARCEL CHICOTEAU, *Glanures au viale Manzoni*, Brisbane, 1976; ALDO NESTORI, in *Rivista di Archeologia Cristiana*, 1981 (in corso di stampa).

(23) J. HUBERT, J. PORCHER, W. F. VOLBACH, *L'impero carolingio*, in *Il mondo della figura*, dir. da A. MALRAUX e A. PARROT, Milano, 1968, pagg. 133-135.

serpente non è avvinghiato né sale sull'albero, ma discende da esso, quasi fuggendo, dopo la tentazione, o meglio sfuggendo.

In seguito, nella rappresentazione della scena della tentazione, il serpente subisce una metamorfosi. In una miniatura delle bellissime e giustamente famose *Riches Heures du Duc de Berry*, anteriore al 1416 e dovuta al pennello e alla fantasia di Pol de Limbourg (24), si vedono come in un polittico circolare i vari momenti della sequenza della tentazione, della caduta, della condanna di Dio e della scacciata dal paradiso. Nel primo momento, della tentazione vera e propria, il serpente, avvinghiato all'albero, è sviluppato in una evidentissima forma di sirena, (per influsso e recupero di elementi e motivi classici?): spire rare di un corpo tozzo, — di animale marino, appunto, più che di serpente —, terminano in un busto femminile, dalle braccia che si snodano in gesti di offerta e di sostegno, e dalla testa finemente delineata, dalla quale lunghi capelli scendono ondeggianti. L'aspetto zoomorfo, simile a quello di una sirena, è ripreso in un'altra miniatura che, nei confronti della precedente, più che nel diverso atteggiarsi delle braccia, si distingue per l'aggiunta di due ali membranacee di pipistrello sul dorso (25). Per rimanere ancora in Francia, in un altro *Libro d'ore* pergamenaceo, stampato a Parigi e rubricato a mano probabilmente nella bottega del raffinato Philippe Pigouchet tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, — sintesi iconografica « fiammeggiante » dell'arte e della religiosità francese dell'epoca —, ora presso di me (26), la rappresentazione del tentatore è antropo-zoomorfa, ma priva di ogni elemento di seduzione e di fascino ingannevole, anzi: sulle spire del rettile avvinghiato all'albero si innesta un busto scimmiesco, dalle braccia e dalla testa pelose, con corna pronunciate e orecchie ampie, e con le mani unite sul petto in atteggiamento misto di ipocrita bonomia e impotenza e di malcelata soddisfazione. E' evidente, in questo modulo rappresentativo, animalesco e diabolico, l'intenzione catechetica dell'artista e dei committenti, forse ecclesiastici, di rappresentare convenientemente la bruttezza del peccato, per provocare ribrezzo e terrore e ripugnan-

(24) Museo Condé, Chantilly.

(25) E' pubblicata da S. SETTIS, o.c., che la riprende da A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino, 1957.

(26) Spero di poterlo presto far conoscere; è composto di 61 carte, incompleto, in cattivo stato di conservazione, corredato di diverse serie di incisioni, marginali e a tutta pagina, molto interessanti e riguardanti argomenti biblici (vita di Gesù, della Madonna, di Davide, ...) e profani (animali mostruosi, « grilli », ...).

za nei fedeli. L'accento iconologicamente qui viene posto non tanto sulle apparenze, seducenti e ingannevoli, quanto sulle conseguenze, sempre rovinose, del peccato.

Per l'Italia mi limito a Masolino da Panicale, a Iacopo della Quercia e a Michelangelo. Nell'affresco della cappella Brancacci e nel pannello di San Petronio, il serpente avvinghiato all'albero di umano ha solo la testa, femminile, a giudicare dalla lunga capigliatura. La sensibilità nuova, cioè tra l'altro l'attenzione per la plasticità dei corpi nudi, evidente in Masolino e in Iacopo, si accentua maggiormente in Michelangelo che, sulla volta della cappella Sistina, la estende anche al serpente-tentatore: le fitte spire del rettile si evolvono in un corpo umano quasi completo, dalle ginocchia in su, verosimilmente anche se non chiaramente femminile. La religiosità della scena non è soppressa ma spostata e recuperata, umanisticamente, nella sottolineatura del testo ispirato: *viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona* (27), e l'intenzione catechetica, della difesa dalla seduzione del male, ritorna efficace, anche se forse troppo dotta, nell'ambiguità antropo-zoomorfa del tentatore, spinta al massimo dell'allusivo e del sottinteso (28).

Le metamorfosi, il mostruoso terrificante o seducente, l'ibrido, in quanto innaturali, violazioni delle leggi della natura «figlia di Dio», sono espressioni del demoniaco. La mia *Ketubbah* presenta il serpente-tentatore con la testa umana, femminile: pur ammettendo il persistere almeno a livello iconologico, della leggenda ebraica già ricordata del serpente dotato, prima della tentazione dell'uomo, di ali, di mani e di piedi, considerate certe manifestazioni artistiche al di fuori dell'ambiente ebraico, non si può escludere a priori, a mio parere, un reciproco influsso logico e iconologico, di contenuti e di forme, tra cristiani ed ebrei. Probabilmente, però, presso i cristiani il filone iconologico metamorfico si deve prevalentemente ricondurre all'esortazione e all'immagine petrina di *fratres sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret,* ... (29).

L'ultima scena biblica riprodotta nella presente *Ketubbah* è quella relativa al sacrificio di Isacco. Essa è colta e rappresentata dall'artista nel momento culminante e riassuntivo dell'intervento angelico: vi si trovano tutti i protagonisti e tutti gli

(27) *Genesi* 1, 31.

(28) ESTHER GORDON DOTSON, *An Augustinian interpretation of Michelangelo's Sistine ceiling*, part I, in *The Art Bulletin*, giugno 1979, pag. 234.

(29) *I Pietro* 5, 8. Nel mio *Libro d'ore* surricordato, nella scena delle vergini prudenti e stolte, il demonio è rappresentato sotto forma di un leone.

elementi del racconto ispirato (30): Abramo, Isacco, l'angelo, l'ariete, la legna, il fuoco, ...; con la stessa realizzazione tecnica, del reticolo e del traforo, e nella stessa disposizione scenografica dell'identica scena della *Ketubbah* di Mantova, del 1824, già ricordata a proposito della datazione topica e cronica. Abramo è in piedi e brandisce il *gladium*, trasformato in una curiosa spada ricurva; la sua età avanzata (egli era *iam senex, ... cum esset centum annorum* quando Sara gli dona il figlio), è resa dall'artista con una barba lunga e sottile, la quale, più che onorare il mento, è ad esso appiccicata innaturalmente (Abramo è l'unico personaggio con la barba, in tutta la *Ketubbah*, e in questo particolare richiama, come dirò, la barba del segno zodiacale dell'ariete): Isacco, in ginocchio sulla catasta di legna, ha le mani legate dietro la schiena; l'ariete, vittima sostitutiva, è impigliato in un cespuglio, a lato; il fuoco, che Abramo *portabat in manibus* mentre saliva al monte del sacrificio, è deposto in un braciere, tripode, ai piedi dell'altare.

L'altra serie iconologica, che abbellisce la presente *Ketubbah*, è quella dei segni dello zodiaco, disposti sui due lati verticali della cornice, senza un ordine particolare, almeno apparente. Può sembrare voluta e intenzionale solo la collocazione dei segni del toro, del leone, dell'ariete e del capricorno, cioè dei quattro quadrupedi, disposti ai quattro angoli. Questi stessi segni, però, rivelano una volta di più il criterio della stilizzazione al quale ubbidisce abitualmente il nostro artista e, insieme, la povertà stilistica, culturale e fantastica dello stesso: tutti e quattro questi segni sono raffigurati in maniera pressoché identica, anche se speculare: solo il capricorno si distingue per la barba inverosimilmente lunga, quasi una quinta zampa, fino a terra. Dall'alto in basso, sul lato destro, si susseguono il leone, l'acquario, lo scorpione, la bilancia, la vergine e il capricorno; sul lato sinistro, sempre dall'alto in basso, il toro, il sagittario, il cancro, i pesci, i gemelli e l'ariete.

Lo zodiaco non è raro nelle *Ketubbot* (31). In questa *Ketubbah*, oltre ai segni, si legge anche, a grandi lettere, un augurio astrologico, di cui ho già parlato e che riporterò per intero più avanti.

Come osservazione generale, valida sia per le scene bibliche sia per i segni dello zodiaco, posso aggiungere, concludendo, che il miniatore della presente *Ketubbah* ama non colorire il viso

---

(30) *Genesi* 22, 6-14.

(31) DAVID DAVIDOVITCH, *Ketubbah* cit., tavv. 1, 3.

e le parti scoperte del corpo umano, ma utilizzare il colore naturale della pergamena.

4. — E vengo alle parti scritte. Si tratta di brevi frasi augurali, tratte dalla Bibbia, cioè dai *Proverbi*, dai *Salmi*, da *Geremia* e dal *Libro di Ruth*, o da trattati astrologici. La scrittura è sempre consonantica; per le citazioni bibliche è impiegato l'ebraico biblico, per l'augurio astrologico l'aramaico giudaico (per motivi tipografici la lettera *chet* è resa con *h*; la *tet* con *t*; la *shin* e la *sin* con *s*).

Nella cuspide, in alto, a destra, a sinistra e nell'*amigdale*, si legge:

'st-hyl 'trt b'lh: « la donna virtuosa è la corona del marito » (*Proverbi* 12, 4);

'stk kgpn pryh byrkty bytk: « la tua moglie sarà come una vigna fruttifera dentro la tua casa » (*Salmo* 128, 3);

bnyk kstly ztym sbyb lslhnk: « i tuoi figli come piante d' ulivo attorno alla tua tavola » (*Salmo* 128, 3).

qwl sswn wkwl snhh qwl htn wqwl klh: « i gridi di gioia e i gridi di esultanza, il canto dello sposo e il canto della sposa » (*Geremia* 7, 34).

Lungo la cornice sottile, esterna, generale, a partire dal lato sinistro:

ytn YHWH 't-h' sh hb'h 'l-bytk kRhl wkL'h 'sr bnw styhm t-byt Ysr'l w'sh-hyl b'prth wqr'-sm bbyt-lhm: « il Signore faccia che la donna che entra in casa tua sia come Rachele e come Lea, le due donne che fondarono la casa di Israele; e dispiega la (tua) forza in Efrata e fatti un nome in Betleem » (*Ruth* 4, 11);

wyhy bytk kbyt Prs 'sr-yldh Tmr lYhwdh mn-hzr' 'sr ytn YHWH lk mn hn' rh hz't: « sia la tua casa come la casa di Perets, che Tamar generò a Giuda, per effetto della progenie che il Signore ti darà da questa giovane » (*Ruth* 4, 12).

Lungo la cornice centrale, tutt'intorno alla *conscriptio coniugii*, ora asportata:

bsymn' tb' wmzl' m' ly' lhtn' wlklt' d'g lkl Ysr'l: « balsamica, buona, costellazione meravigliosa, assisti lo sposo, la sposa e tutta Israele ».

ALBERTO BOLDORINI

POSTILLE

La cultura della tradizione

La Tradizione è una bellezza che noi conserviamo, e non una serie di catene che ci leghino.
Ezra Pound

In questi ultimi due decenni la cultura ha censito una moltitudine ingente e inconfessata (e inconsapevole forse) di vittime della vuotezza spirituale, dell'afflitto conformismo, di vittime di quella « alienazione » che fu strumento della ribalderia della sinistra che, prima, ne rivendicò l'invenzione e poi la estese a tutta una massa passivamente recettiva. Questa moltitudine ha acconsentito a una stagione pseudo-culturale molto sterile sul piano artistico-speculativo, e ha acconsentito applaudendola (il baccano dei premi letterari, gestione e retaggio della sinistra), finanziandola (la diffusione editoriale supinamente fagocitata da un vastissimo pubblico) e purtroppo anche assimilandola nei suoi sapori più facili come il gusto erotico, il sociologismo, l'apnea spirituale, il culto del più insolente umanismo nei suoi aspetti di naturalismo e di demagogia decivilizzatrice.

Nello stesso tempo molti cattolici, preti e laici, accomunati in una sorta di sacerdozio del rimorso e della autocondanna e della febbrile ansia di profetizzare una dottrina depurata, anziché riconoscere il terreno come propizio all'autonomia culturale, accettarono di ingrigirsi conformandosi alla pianificazione mentale della sinistra. Di più, dopo il monito conciliare dello scrutare i segni dei tempi, si ebbe l'impressione di un « rompete le file » e di una universale vocazione alla profezia: una nuova quantità di itineranti vide in tutto un segno per la riforma, per il cambiamento, per la sostituzione, per l'eliminazione, per la depurazione, accodandosi con scrupolo quasi rabbinico allo smottamento filo-marxista. In questo contesto anche il periodo culturale dal « 60 » ad oggi, così povero di idee e così assetato di trascendenza e di ordine mentale (il ventennio dell'inquinamento tecnologico-sindacale e pseudo-rivoluzionario: la industrializzazione e la contestazione), è sfuggito all'apostolato religioso, benché vi sia stato anche un Concilio cattolico. Appunto perché la religione ha rinunciato al suo ruolo di vitale Tradizione libera dalle lusinghe irenistiche, e di mantenimento della fede nella storia, secondo una vocazione di stabilità nel disordine, di sicurezza nell'anarchia, di modello nel pensiero e nella cultura. La cattolicità ufficiale non ha avvertito — infatuata di sociologismo, di pacifismo, di rumoroso interesse per il di fuori, per il lontano, senza percezione dell'esi-

genza del di dentro — la grande disponibilità di una società che attendeva fede e pensiero, idee e ordine, concretezza e difesa, che attendeva insomma la ragione e la gioia di vivere, più che un umanesimo promozionale, isterilitosi poi nelle piatte rivendicazioni sindacali. Petierunt panem et non erat qui frangeret eis. *La « cultura cattolica » — salvo alcune voci — si è diasporizzata nel sociologismo e nel secolarismo corrompendo la Tradizione del prima e del dopo, di quello che le è stato consegnato e di quello che doveva consegnare. Ha detto sì a una pseudo-cultura per timore, — non avendone più una propria —, di restare appiedata dal fragoroso treno del classismo.*

Tale è la dispersione culturale che molti subiscono un nomadismo di idee, appunto perché sono sollecitati a rifiutare l'isolamento, l'anonimato, il non-essere-ingaggiati. Lo studioso autonomo non è più concepito perché è indenne dalle compiacenze del culturalismo, rifiuta il giro professionale e politico e quindi ne perde i vantaggi (il lancio, i silenziosi profitti, la solidarietà opportunistica dei cervelli) e oggi la cultura si dà solo a prezzo di vendita; per essere prezzolati bisogna conformarsi, mimetizzarsi, che è il contrario dell'autonomia. Il nostro lavoro continua e deve continuare con questa persuasione ineliminabile: occorre studiare, approfondire, e rendere viva la nostra conoscenza con il rapporto umano, liberarci di tutte le paralisi che le chiese umane impongono: una di queste è il marxismo (che ha narcotizzato la società, e che ha diversi aspetti: il più rozzo intellettualmente e fisiologico è il marxismo politico e sindacale; la secolarizzazione neocapitalistica è una degenerazione collaterale di marxismo, del quale ha mantenuto la matrice naturalistica senza quella collettivistica: è il naturalismo plutofilo e sessuomane, una delle cui sottospecie apparentemente pudiche sotto cui si contrabbanda è il titolo democratico; c'è poi un marxismo liturgico filantropico assolutamente privo di idee originali — nel senso di originaria intuizione — che è assaporato da certo clero, da certi laici, da consigli pastorali, da un sottobosco cattolico indignato ed incolto, che peraltro rivendica talvolta insolenti livelli profetici).

Occorre parlare con coraggio e con disprezzo di queste credule greggi — temibili più per la loro ambiguità che per la loro violenza.

Ma la Tradizione resta, perché la consegna, la paradosis *in qualcuno deve continuare. Ed è da questa consegna, che scaturisce nella coscienza dell'uomo il movimento di ricomposizione interiore, di approfondimento, di conoscenza, di contemplazione, di adorazione.*

Dalla riscoperta di questa Tradizione si muove nell'uomo contemporaneo la gioiosa scoperta del proprio valore contro la pianificazione dei mass-media; si muove la tenacia anche se per ora tenue ricerca di ordine interiore e mentale; si muove il ricomporsi di perenni e antiche voci di saggezza; si muove insomma il ri-formarsi di una pre-esistente ma pure nuova cultura, la cultura della Tradizione.

In questo tempo si parla con interesse di un formarsi di cultura che

*per una contingente qualificazione politica è chiamata impropriamente (almeno per questo attiene alla vera natura di questo movimento di pensieri di giudizi e di conoscenza) cultura del riflusso. Poiché nell'assetto sociale e civile odierno è inevitabile che si respiri l'*habitat *politico anche nelle qualificazioni intellettuali (si affaccia qui il discorso dell'inquinamento ideologico della cultura) si rivela necessario distinguere la crescita di una cultura della Tradizione dall'arricchimento intellettuale di certe ideologie politiche, che, se pur per queste ultime, è segno positivo, non è assolutamente da confondere con la fondazione o la ri-fondazione di una cultura della Tradizione.*

E' bene dunque, per non riconsegnare la cultura all'utilità politica, definire ciò che secondo noi è la cultura essenziale che scaturisce dal vivo dell'essenziale Tradizione.

Come inizio e circa il suo aspetto fenomenologico occorre liberare le motivazioni di questa cultura dall'elemento polemico (essa non deve riemergere da rivendicazioni ideologiche e di prestigio, non deve qualificarsi come "anti" —, ma come espressione autonoma e vivente e continua di una tradizione culturale); e pure dalla facile attribuzione di cultura conservatrice e reazionaria, non perché queste attribuzioni siano per sé offensive — esse hanno acquistato il loro recente significato peggiorativo nell' esclusivismo del lessico marxista —, ma perché appunto per questo significato l'uomo contemporaneo può essere vittima di un equivoco giudizio, proprio nei confronti della cultura della Tradizione.

*L'uomo contemporaneo è stato ineducato a pensare alla Tradizione, che per lui è passato, vecchie cose, inerzia, irrealismo, ottusità. Acquisito l'*habitus *del naturalismo, l'uomo contemporaneo è spinto a giudicare la propria e l'altrui attività dal risultato, dall'utile empirico, che, gli si dice, è tale se si inserisce nell'utilità politica (la narcosi marxista è a uno stadio molto avanzato nelle coscienze).*

La Tradizione come qui va intesa (non Tradizione della fede come depositum *e* paradosis fidei*) è la disponibilità dell'uomo alla conoscenza dell'Essere e la trasmissione da uomo a uomo da generazione a generazione di quella sapienza del vivere che cresce nel tempo come tale conoscenza e che si è vivificata con la rivelazione storica del divino.*

Se alla Tradizione manca la elementare conoscenza e tensione di conoscenza essa è tradizionalismo fideistico; se ad essa manca la illuminazione della rivelazione diventa o può diventare teismo intellettualistico.

Non riteniamo sufficiente pertanto la definizione che propone Elèmire Zolla di Tradizione come « la trasmissione dell'oggetto ottimo massimo, la conoscenza dell'essere perfettissimo » (v. E. ZOLLA: Che cos'è la Tradizione, *Bompiani, 1971; pag. 97 e sgg.). Essa limita la Tradizione ontologicamente attribuendole la natura di una pedagogica formazione a conoscere o a ricevere conoscenza, dove questo conoscere è l'esercizio massimo dell' intelletto e il supremo valore del soggetto. Il volto ontologico della Tradi-*

zione è anche il supremo dono — la paradosis *è una consegna di grazia — che si accoglie con timore e tremore e intorno al quale e col quale l'uomo vive, pensa, soffre e prega; quindi in esso può ricavare via alla salvezza. Solo se la tradizione essenziale "contiene" l'illuminazione che le viene dalla rivelazione storica del divino è dono di sapienza e di salvezza all'uomo, dono che non è più tale se è ottenimento soltanto da conoscenza, da mera attività intellettiva.*

L'uomo contemporaneo ignora che la Tradizione essenziale è l'affermazione o la ri-affermazione dei principi spirituali, di una antropologia metafisica che rende consapevole l'uomo del proprio significato prima ancora che del proprio valore.

E' il ricomporsi di un'esigenza razionale di ordine e di verità nella ricerca culturale, un mettere in luce i valori dell'atto umano dando ad esso il giusto posto nella gerarchia della "conoscenza", della "competenza", della "esperienza".

Così il lavoro verrà veramente rivalutato, non secondo i fallaci parametri dei plusvalori marxisti o sindacali; esso verrà rivalutato nella sua essenza, che non è il prezzo ma il fine e il significato. Recupero quindi del senso etico-artistico del lavoro e del suo conferire anche gioia nella vita: il lavoro come fonte di gioia (la partecipazione alla creazione umana) non come fonte di lotta (sopraffazione e quindi distruzione dell'umano): concetti inusati questi per la nostra attuale esperienza sociale.

In questa interpretazione del lavoro intellettuale la cultura si rivela come costruzione della conoscenza umana nell'indagine dell'essere secondo i dati della ricerca senza invadenze dogmatiche naturalistiche (marxismo) o astratte (la vecchia apologetica laicistica) o ideologiche in genere; si rivela come fonte di riconoscimento della gerarchia del valore umano e quindi della autorità, radice stessa dell'ordine mentale e sociale e della libertà razionale (con "autoritarismo" invece si suole definire un certo qual impedimento alla libertà razionale).

Il discorso sull'autorità, anch'esso inconsueto anzi avversato oggi, si vuole qui limitare alla cultura appunto per differenziare l'autorità nella conoscenza dal dogmatismo culturale. La radice dell'autorità è una radice religiosa (appunto per questo non è comando ma valore) e la cultura dell'uomo si costruisce nella misura nella quale riconosce questa autorità nell'indagine sull'essere; e in che cosa consiste? anzitutto nel primato dello spirituale e poi nella vocazione della ricerca (personalismo), nell'acquisizione della conoscenza — e della competenza nell'arte scelta — riconoscendo al proprio lavoro il significato di avvicinamento all'essenziale Verità. La cultura che riconosce un'autorità è la cultura che riconosce la ineliminabile vocazione metafisica dell'uomo, oggi universalmente ignorata e derisa anche da uomini di chiesa per i quali la conversione temporale ha significato la riammissione nella fittizia area della demagogia culturale.

Il secolarismo infatti è penetrato nella coscienza dei cristiani provocando

la sollevazione (airesis) *contro la dottrina trasmessa e la sua autorità, stimolandone la "verifica" secondo i parametri mondani (empirismo di teologi, sociologismo di vescovi, rivoluzionarismo del basso clero, opportunismo classista).*

La lotta contro il secolarismo (che non è per se stesso eresia ma addirittura a-teismo) inizia nella coscienza, nel rifiuto dello irenismo postconciliare e dell'equivoco pacifismo ideologico delle culture laiche e pseudocattoliche o pseudocristiane — forte responsabilità del democraticismo! —; nella ripresa del dottrinale anatema al marxismo il quale è la fonte della progressiva erosione spirituale psicologica e intellettuale della società contemporanea; nel recupero della consapevolezza del significato spirituale e religioso dell'esperienza umana contro il naturalismo della tecnologia.

In questo senso la cultura della Tradizione (che non è tradizionalismo inattivo, ma ritrovamento della presenza dell'essere nel tempo storico, quindi novità continua) sarà aperta alla esperienza religiosa sia dottrinale sia nella vita; la fede religiosa è la radice della tradizione e perciò della cultura della tradizione; se essa si prosciuga la tradizione diventa un gemito del ricordo, una nostalgia ideologica, un irritato conservare la fattualità non la storia, quindi una reazione; e la cultura un buon strumento di utilizzazione politica "di destra o di sinistra".

Radice religiosa — Esigenza di ordine razionale —

Gerarchia dei valori e della ricerca — Autorità —

Questo è l'organismo interiore della nuova cultura della Tradizione che si realizza nello spirito e nella socialità con lo sforzo razionale, con la fatica della volontà e con la fede nel mistero, connotati questi che mettono al sicuro da quello smodato "desiderium propriae excellentiae" o peggio che può qualificare il superomismo individualistico o la violenta pianificazione classista.

Non possiamo perciò giustificare la fondazione di una cultura di Tradizione ricorrendo a ciò che Julius Evola definisce « trascendenza immanente » come forza formatrice, energizzatrice, organizzatrice « dall'alto e verso l'alto » (v. J. EVOLA, La Destra e la Tradizione, *in* LA DESTRA *n. 5 pgg. 23-29). E' incontestabile l'ambiguità di questa indicazione, dove si considera trascendenza ciò che supera l'umano come naturale, fisico, materiale, ma non in quanto all'essenza, ma in quanto alla superiorità; per l'Evola questa trascendenza non entra nel piano religioso (relazione dell' uomo con l'Essere), ma si potrebbe interpretare come una dignità storica dell'uomo, una* virtus *dell'umanità, un essere "sopra" a quel tanto di ferino che caratterizza l'uomo semplicemente naturale, una specie di tensione al meglio di sé a cui l'uomo deve riferirsi costantemente. Non discutiamo l'indicazione metodologica e deontologica, ma questa "trascendenza" che non trascende — tanto è vero che l'Evola la vincola doverosamente all'immanenza! — entra in definitiva nel mondo storico della sociologia, dell'economia, della politica e ne fa parte perché non può esistere se non in quel*

mondo, e quindi non è autonoma e indipendente dal naturale, non è trascendente, non è normativa: come può allora essere fonte del principio di autorità e di Tradizione quando il suo esistere (non esiste per sé, ma in quanto) rientra nell'ambito storico e dialettico? Finirà per essere sommersa dal pragmatismo che volta a volta potrà rivestirsi di forme gerarchiche, aristocratiche, monocratiche, democratiche, massificanti in taluni casi, quantitizzanti, economicizzanti, materialistiche ... proprio ciò che Evola elenca in opposizione alla natura di una « destra » tradizionale.

Una cultura di Tradizione ritroverà nell'apertura trascendente la natura, nell'apertura religiosa la legittimazione del proprio fondarsi come cultura dell'« essere », come permanenza di Valori di conoscenza, come orizzonte normativo; e soltanto nella radice religiosa, nel rapporto essere finito-Essere si salva quella "virtus" dell'umanità, trascendente la vicenda temporale, onde l'umanità si costruisce nella storia.

Un orizzonte di norma e di libertà che, rispettato dall'uomo, lo ricompone spiritualmente rivelandogli i valori di autorità, di gerarchia, di personalità.

Di autorità in quanto adesione della libertà a un ordine interiore e sociale.

Di personalità in quanto libera realizzazione di una razionale gerarchia di valori.

Dal rifiuto della radice religiosa della Tradizione per « il pericolo pratico che una religione positiva istituzionalizzata, una Chiesa, si monopolizzi l'autorità spirituale », (id. pag. 25) scaturisce la disponibilità alla concezione dell'uomo non in quanto persona (ragione-libertà) ma in quanto individuo (L'uomo come potenza, è il titolo di un antico libro di Evola) come soggetto di una costruzione individuale al di là e al di sopra del mondo: « immortalità, beatitudine, liberazione non sono cose che spettino all'uomo per natura o per l'arbitrio di un dono soprannaturale, senza alcun merito; l'uomo deve costruirsele, deve farsele, deve darsele a se stesso di contro alla massa dei deboli che vanno senza meta, presi dalle cose e agitati dalle forze esteriori... Non dono, ma conquista e possesso della potenza » (L'uomo come potenza, pag. 300). E' questo « l'alto » a cui si riferisce l'Evola, e perciò non poteva che definirlo "trascendenza-immanenza", o addirittura non-trascendenza (o forse "trascendentalità"), potenza, aperta a tutte le deformazioni ideologiche politiche e tecnologiche.

E' assolutamente necessario — per ri-formare un'iniziativa di cultura e di lavoro — differenziare la fondazione di una cultura di Tradizione come cultura dell'essere radicata in una metafisica inequivocabilmente trascendente e su un'apertura religiosa, da una cultura che ha la vocazione a politicizzarsi per la sua incancellabile matrice e formazione hegeliana e pertanto corruttibile — per la sua tesi antropologica e ateistica — in autocratismo oligarchico o in autocratismo collettivistico.

La ricerca riprende verso il tempo che ci viene dato ritrovando nel

tempo già compiuto dell'umanità gli elementi di invenzione e di esperienza intellettuale dai quali una folle "airesis" sociologica ci aveva disabituati. « Je suis incapable de deviner combien de temps la folie actuelle continuera à agiter les catholiques » scriveva il Card. Seper (cfr. Le Monde - 4 luglio '72).

Contro il falso profetismo dei nostri giorni, i cui « strumenti » sono l'approssimazione delle letture, il nessun rigore intellettuale, e l'ineducazione dello spirito, la nostra coraggiosa ricostruzione culturale si saprà alimentare di testi e di opere che fanno parte dell'aureo filone della tradizione culturale latina e cristiana; ritroveremo nella rilettura di Agostino, di Caterina da Siena, di Savonarola, fino alle manzoniane osservazioni sulla morale cattolica e all'antropologia rosminiana e alle meditazioni di De Maistre e all'opera di Claudel, del primo Bernanos e di G. Marcel, la possibilità di ricomporre nel nostro pensiero e nella nostra coscienza i punti di quell'essenziale tradizione culturale che le inespresse esigenze delle attuali generazioni richiedono come rinnovo del personalismo contro il collettivo, come inizio di un ordine nel pensiero e nell'attività, e soprattutto come speranza di lavoro e di meditazione dopo l'oscurante immeschinimento intellettuale di questi anni voluto dal calcolo politico marxista e accettato e supinamente subito con una « resistenza » che è stata assai più una « resa » — dalla cultura contemporanea.

[Antonio Manfredi]

Il popolo non e' naturalmente buono

Le forze culturali, che portarono nel 1970 all'approvazione del referendum abrogativo, parvero caratterizzarsi essenzialmente per una visione utopica, e non realistica, del fattore popolo. *Si trattava insieme di una concezione a metà romantica e a metà illuministica.*

Il popolo, per l'idea romantica, era il vero e primigenio depositario dell'anima di una nazione; una sorta di realtà ancestrale e spirituale praticamente irreformabile che sarebbe passata indenne attraverso i mutamenti storici e culturali. La visione è chiaramente metapolitica. I cattolici l'hanno fatta propria, particolarmente nel secolo scorso, in tutta l'Europa dove erano maggioranza. Il popolo, schietto e semplice, morigerato e fedele, sembrava incarnare il substrato profondo della civitas Dei, *in quanto accoglieva più agevolmente la Grazia, data la sua strutturazione ideologica e sociale, contrapponendosi insieme alla corruzione degli illuminati e all'utilitarismo borghese.*

A questa concezione romantica di popolo, *concorrevano pure immagini*

*e sentimenti che erano stati cari all'*ancien régime *e alla controrivoluzione: il popolo esigeva l'unità del trono con l'altare; conservava nei recessi della sua coscienza millenaria il senso del sacro; amava la vita della festa e della rassegnazione delle piccole comunità di villaggio. Cantava e soffriva, al cospetto del Signore, o almeno della religione. Si ribellava alle sopraffazioni contro la Chiesa, interprete autentica del sacro, della vita e della società.*

In Vandea, il popolo insorse compatto contro i giacobini estremisti; in Spagna, la guerriglia popolare sconfisse i napoleonici. Andrea Höfer, appoggiato da tutti i tirolesi, liberò il Tirolo, agli inizi dell'Ottocento, dalla « peste irreligiosa » dei francesi. Il brigantaggio si rivelò drasticamente come fenomeno popolare e religioso già ai tempi del Regno d'Italia napoleonico; e non soltanto, dopo il 1860, al Sud, conquistato dai piemontesi.

La visione di un popolo naturalmente fedele ai misteri della Fede e alle immagini che la significano; aderente alle sue tradizioni; incorruttibile, è tipicamente spagnola e bavaro-tirolese. Si riscontra in essa un topos *cavalleresco. L'idea che il popolo sia una realtà immutabile, nei secoli, senza macchia e senza paura; una realtà eroica da ogni punto di vista. Il suo codice più alto, religioso e umanissimo, è nel* Cantar de mio Cid; *e nei vari altri* Cantares, *frutto — secondo molti studiosi romantici — del concorso collettivo e dell'inclinazione epica delle popolazioni.*

L'altra spinta culturale che ha innalzato il popolo ai sette cieli, aiutando il diffondersi del nazionalismo, è sorprendentemente quella illuministica, in cui prevale l'idea che l'uomo sia naturalmente buono. *La sua natura non è guasta, come aveva insegnato il cristianesimo; non ha bisogno dei tramiti della Grazia e della Chiesa. L'uomo è nativamente non corrotto; anzi felice. Edenico insomma. Gli basta perciò un vago deismo: un rapporto senza direzione con la divinità.*

E' vero che l'illuminismo insegna che le strutture o le istituzioni hanno incrinato la bontà dell'animo delle persone; basteranno, però, la cultura, il dibattito, la luce dell'intelligenza e della ragione a riportare l'uomo nella sua condizione primigenia.

La concezione dell'elemento popolo, indistruttibile e buono nelle sue ragioni di fondo, presiede oggi poi a tutta una rivalutazione delle realtà popolari e comunitarie, anche in campo cattolico. Si afferma che la comunità e il popolo sono realtà non soltanto dipendenti da fattori socio-economici, o utilitaristici, ma fenomeni in qualche modo trascendenti o metapolitici. Ciò è giusto, ma bisogna essere vigilanti su questa direzione intrapresa. Se è corretto separare il senso profondo della realtà popolo *dall'analisi marxista, è altrettanto necessario opporsi a una concezione che in breve tempo potrebbe portare a un'esaltazione acritica ed effusiva dello spirito popolare. Credo che la teoria, che possiamo chiamare del* piccolo Reich, *sia pericolosa ad osservarla profondamente.*

In realtà, il popolo non è un'unità immutabile. L'idea della immutabi-

lità si lega a vincoli e a memorie, pur rispettabili, ma di radice pagana. In fondo, si tratta di una laicizzazione del Corpo Mistico, che sostituisce alla santità e alle opere della Grazia e della Carità l'ancestralità, e la mitizzazione del passato.

Certamente una comunità ha uno spirito particolare, ha dei legami indotti da una storia e da una tradizione culturale. Ma non è naturalmente buona. Su di essa grava sospeso il peccato originale. Il vulnus *della Caduta vale per la persona in quanto tale, ma vale anche per il popolo, che è, in definitiva, un insieme di persone vincolate storicamente e culturalmente.*

Il popolo vive dentro la storia, perciò si storicizza sempre, anche nelle forme più perverse, soprattutto quando non è alimentato dai canali della Grazia. Del resto, che cos'è la massificazione se non un rifiuto di accogliere la Grazia a livello sociale? Nel popolo, pur se ferito dalla colpa originale, la Grazia in qualche modo agiva. Nella massa, la Grazia è respinta. Più che derisa, è ritenuta inutile.

Perché esista un popolo è necessaria almeno la pratica gioiosa del lavoro manuale, condizione che pare nettamente in declino in tutto l'Occidente. E si badi bene che il lavoro manuale è spesso più creativo di quello cosiddetto intellettuale. E' evidente che intere società, che tendono allo status *considerato intellettuale, sono società in frattura; prive di armonia. Un popolo c'è ed esiste soltanto se una buona parte dei soggetti insieme pregano e lavorano manualmente.*

Credo sia stato un errore culturale macroscopico, viziato da utopia, l'appellarsi al popolo, tramite l'istituto del referendum abrogativo, partendo semplicisticamente dalla certezza che il popolo sia più saggio dei suoi delegati a rappresentarlo in Parlamento. Invece, il popolo è esposto; è fragile; emotivo; talvolta contraddittorio e perfino inconsulto, specie in una società della non-Grazia, nella quale dominano i persuasori occulti e il lavaggio dei mass-media che ne sono l'espressione consumistica.

Il giornalismo dovrebbe caratterizzarsi secondo equilibrio, senso di responsabilità, ricerca onesta della verità. Al contrario, in Occidente, la maggior parte degli strumenti di comunicazione sono contraddistinti dal sensazionalismo e anche dallo scandalismo, che sono forme di assoluta volgarità spirituale prima ancora che di disonestà. Il popolo ne è stato investito, e mancandogli un rapporto privilegiato e assiduo con la Chiesa, madre di Grazia, ha ceduto. Anche la Chiesa però non ha saputo tenere bene sgombri o praticabili i suoi canali. Ieri ha colpevolizzato troppo il mondo; dopo il Concilio lo ha eccessivamente lusingato sotto l'influenza e il peso di antropologie secolaristiche.

Il mondo non è buono, anche se non è il luogo del demoniaco (il Demonio risiede all'inferno). Però non è l'Eden. Il popolo, che oggi, in Occidente, non esiste più neanche nei suoi connotati sociologici, appartiene al mondo, segnato come tutta la creazione e l'uomo dal peccato originale.

[Ferruccio Mazzariol]

PORTUS MUSARUM

a cura di Alberto Boldorini

UMANISTI CRISTIANI

Tra *Portus Lunae* e *Portus Musarum*, cioè tra Bocca di Magra e Muggiano, nella « terra di Luni » onusta di storia gloriosa e così degnamente celebrata anche dal D'Annunzio

> (Potess'io sostenerti nella mano
> terra di Luni come un vaso etrusco!
> In te amo il divin marmo apuano,
> l'umile rusco) (1),

mi è capitato di leggere, qualche tempo fa, ospite di Amici, un manoscritto in pergamena (2) di *Laudationes in funere Octaviani Furnarii*, vescovo di Mariana in Corsica e *camere apostolice clerici ac pontificum maximorum referendarii primarii.* Si tratta della celebrazione ufficiale nella ricorrenza della morte del vescovo Ottaviano de' Fornari, con l'orazione pronunciata dal volterrano T. Fedro a Roma, probabilmente nella chiesa degli Agostiniani (3) diverso tempo dopo la morte stessa (4), e con alcuni componimenti poetici di circostanza, in lode del defunto e dell'oratore, dovuti all'ispirazione di un gruppo di umanisti di un certo nome, come Iacopo Sadoleto, Fausto Capodiferro, Bernardo Capella, Camillo Porzio.

Il genere letterario delle *Laudationes in funere*, presso la curia romana, ebbe una certa fortuna ed importanza, e non solo tra il XV e il XVI secolo; in qualche caso, più che una

---

(1) *Alcyone, Il Commiato.*

(2) E' presso di me; rilegato in cartone, misura mm 196×130, in pessimo stato di conservazione per erosione da umidità; si compone di 24 carte, riunite in 3 fascicoli (due quinterni e un duerno); ogni carta contiene 20 righe di testo. Caratteristiche grafiche sono l'uso indifferente del dittongo *ae e della e*, come anche dell'omega nel nesso *tantoopere.*

(3) Nell'orazione si legge ad un certo punto *hoc templum, hi fratres, totus Augustinianorum ordo...*

(4) Nell'orazione si legge *Felices parentes qui ... proximis mensibus ... e vita cessarunt.*

semplice esercitazione ed esibizione accademica di letterati desiderosi di mettersi in mostra per il conseguimento di qualche incarico curiale, la *Laudatio* rappresenta una preziosa fonte di informazioni storiche e culturali. Quella, veramente esemplare nel suo genere nonostante un certo agiografismo aulico, di Ottaviano de' Fornari ci offre uno spaccato del mondo accademico romano tra il Quattrocento e il Cinquecento, attenta anche alla spiritualità cristiana, anche se generica: accanto alle notizie sulla personalità, la vita, l'apostolato, gli incarichi curiali, la spiritualità del vescovo commemorato, troviamo anche uno dei primi componimenti poetici di Iacopo Sadoleto (5), allora solo poco più che ventenne e poi, come si sa, gran cardinale, benemerito della riforma della Chiesa, e altre quattro brevi poesie latine del Capodiferro, del Capella e del Porzio: piccola antologia della vastissima produzione letteraria di bibliotecari, protonotari, chierici e camerari apostolici, non tutta valida, naturalmente, ma ancora tutta o quasi tutta inedita.

Ottaviano de' Fornari, genovese, è vescovo di Mariana dal 1495 al 1499 (6); succede nella diocesi corsa allo zio Leonardo che, vescovo dal 1465 al 1495 (7), e *decretorum doctor*, risiede abitualmente a Genova, in Carignano, ha anche una casa coi fratelli in Santa Maria delle Vigne, istituisce in detta chiesa e in San Lorenzo due cappellanie lautamente dotate, fa testamento nel 1492 e lascia i suoi libri di diritto ad un figlio del fratello Oberto che studi giurisprudenza, altri libri, e precisamente i *rationali divinorum officiorum* e *catholicorum* ai frati francescani di Venzolasco nella diocesi di Mariana, un numero imprecisato di luoghi di San Giorgio e il ricavato della vendita di argenti, vesti, arredi e suppellettili della sua casa genovese *ad reparationem ecclesie Maranensis* (8).

Può darsi che il figlio di Oberto, erede dei libri di Leonardo, sia il nostro Ottaviano. Oltre Oberto, Leonardo aveva un altro fratello Giorgio: tutti e tre i fratelli, nel 1479, ottengono dal capitolo di Santa Maria delle Vigne di poter costruire un

---

(5) Si ritiene che il Sadoleto sia giunto a Roma nel 1502; la sua presenza con un carme alla commemorazione del de' Fornari, morto alla fine del 1499, ci costringe o a ritardare di 2-3 anni la commemorazione o ad anticipare l'arrivo del Sadoleto.

(6) C. EUBEL, *Hierarchia catholica Medii Aevi*, Monasterii, 1914, vol. II, pag. 185.

(7) *Ibidem*.

(8) Copie manoscritte dell'istituzione della cappellania e del testamento, con inserta una bolla di Sisto IV, del sec. XVII, si trovano in un archivio privato genovese da me consultato.

pedem scalarum in una loro casa attigua al cimitero di detta collegiata (9).

Ottaviano de' Fornari, dopo i primi studi letterari compiuti in patria, si porta a Pavia, allora *bonarum artium mercatum*, per lo studio del diritto civile ed ecclesiastico, e di lì, già deciso per la vita ecclesiastica, a Roma, dove viene accolto tra i dotti della casa del cardinale Raffaele Sansone Riario, del titolo di San Giorgio e camerario di Santa Romana Chiesa, che probabilmente lo conosceva dal momento che, nel 1479, già cardinale, continuava ad essere canonico di Santa Maria delle Vigne, chiesa alla quale i de' Fornari sembrano essere stati molto legati (10). Ottaviano a Roma si impone ben presto per le sue doti intellettuali, il suo tratto umano, la sua vita: ottiene la cattedra di diritto nel ginnasio romano, succedendo, tra l'ammirazione e l'invidia, al famoso Giovanni Battista *Severinas*, viene assegnato *diplomatis referendis summo pontifici* e nominato *septemvir praepositus in rebus fiscalibus iudicandis*. Vescovo di Mariana, come ho detto, si reca in Corsica, si preoccupa subito della costruzione di una cattedrale degna di questo nome, *magna vi auri effusa*, continuando il progetto dello zio, e si dedica alla cura pastorale dei fedeli i quali, fino ad allora quasi del tutto abbandonati, solo con lui sembrano *christiana dogmata suscepisse*. Muore a Roma, *apud sedem apostolicam*, immaturamente, dopo solo 4 anni circa di episcopato.

Su questa scarna intelaiatura biografica, T. Fedro intesse la sua commemorazione funebre, e già nell'impostazione rivela la sua personalità. Abbandona, a suo dire, i soliti moduli celebrativi, cioè i vari *genere laudandi* la nobiltà dei natali, *lugendi* la grave perdita dello scomparso, *consolandi* gli amici superstiti, perché *non conveniunt communis rarissimis*; vuole parlare solo della vita e della personalità di Ottaviano: *sit de illo omnis oratio*, non si dica *nihil externum, nihil alienum, ...* perché *parentum cumulare laudes nihil aliud est quam proprias non posse ostendere*; e vuole esporre solo ciò che conosce direttamente, personalmente, *usu, consuetudine magnisque experimentis*, perché non basta la fama.

Il tutto in un elegante latino, per il quale Fedro andava meritatamente famoso e veniva chiamato *Ciceroni secundus, maximus reparator lingue latine, ...*; in un acuto esercizio retorico e in un continuo e ricercato sfoggio di principi e convinzioni

(9) ARCHIVIO CAPITOLARE DI SANTA MARIA DELLE VIGNE (A.C.S.M.V.), *cod. V*, c. LXII *r*.

(10) A.C.S.M.V., *Libro del massaro 1479*, c. 10 *r* non numerata.

filosofiche umanistiche, specialmente di antropologia, di pedagogia e di etica, non so fino a che punto originali, a scapito di principi e convinzioni cristiane.

T. Fedro è l'umanista Tommaso Inghirami da Volterra. L' appellativo di Fedro o Fedra gli venne attribuito in seguito al ruolo brillantemente sostenuto in una commedia allestita dal cardinale Raffaele Riario nel 1488. Conservatore dei documenti di Castel Sant'Angelo e, al massimo della carriera, bibliotecario della Vaticana, condusse una vita piuttosto povera, in continue ristrettezze economiche come non pochi altri umanisti contemporanei suoi colleghi. Il Capodiferro, che troviamo con lui nella celebrazione del de' Fornari, gli impresterà otto codici greci, ma si farà dare una cauzione di 7 ducati, che verrà sborsata dall' amico comune Camillo Porzio o Camillo Porcaro (11). Muore nel 1516.

T. Fedro articola la sua *Laudatio* di Ottaviano de' Fornari, per quanto riguarda il contenuto, sulla similitudine della vita umana=navigazione, alternando affermazioni di principio a verifiche storiche e biografiche, tenendo ferma, nel variare delle situazioni, la costante condizione umana: *habet aliquid vita simile navigantibus*, dalla nascita, attraverso le varie età della vita, alla morte, dall'*ingenitum ingenium* sortito da natura, *per medias tempestates*, al porto della sapienza: *esse autem hunc vite nostre portum sapientiam quis non videt?* Alcuni, non facendo attenzione al fatto che l'*ingenitum ingenium* naturale è indifferente, *ad bonum malumque proclive*, si mettono in mare, affrontano la vita, si spingono al largo e, ingannati dalla *incerta maris facies* si affidano *lento segnique pelago*, si dilettano *molli lenique navigatione*, perdono di vista il porto e, da un'improvvisa tempesta, si vedono *egentes inopesque* sbattuti *in sola mutaque litora*. Altri, invece, *fallacissimam execrantes serenitatem*, si danno da fare continuamente, *contendunt remis velificationeque*, non cedono *cantiunculis* delle sirene e raggiungono il porto, ancorché *flentes gementesque* per la fatica. Tra questi ultimi, pochissimi sono quelli che fin dall'inizio, *prima statim navigatione*, scelgono la rotta giusta, si affidano a un *doctor* o *moderator* (a un *monitor* o a un *advocatus bonae mentis* direbbe Seneca), che li guidino con i *praecepta fidei* e con gli *exempla clarorum virorum* (cioè con i *praecepta* e le *descriptiones* e *iconismos*, direbbe ancora Seneca), e così evitano *disposita monstra*, senza lasciarsi sedurre *delectatione maritima: hi sunt*

(11) G. BALLISTRERI, *Capodiferro Evangelista Maddaleni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XVIII, Roma, 1975, pagg. 621-625.

illi qui lucidissima sue navigationis signa proponunt, ... ut ... qui tenendus sit cursus inspiciant; hi sunt qui priores portu accepti merces exponunt, lucrum faciunt ingens nulloque periculo rem gerunt; hi sunt denique penes quos summa navigandi laus, quibus tuta contingit felicitas, quorum sibi exempla ceteri navigantes proponunt.

Ottaviano, fin dall'infanzia (altrimenti le sue virtù di uomo immaturamente scomparso non sarebbero credibili, *vix ... crederentur*), a tutta forza, *plenis velis*, si diresse al porto della sapienza e lo raggiunse, tanto da essere giustamente ritenuto *sapientissimus, norma virtutis, imago sapientiae.* Usò *pro remis* gli *studia litterarum* e *pro gubernaculo* la *vite integritas*; non si abbandonò mai, ma sempre contese *perpetua voluntate et quadam quasi animi obstinatione*, si impose rinunce: *a veneris, gutturis ventrisque inlecebris abhorrens, a ludis, torpore, somno alienus, corporis ornatus contemptor, ...*

La *sapientia* acquisita da Ottaviano riluce nella perfetta corrispondenza tra i *consilia* e i *facta rectissima*, tra le sue idee e le sue azioni, nell'intenzione costantemente retta per cui ogni sua azione derivava *a iusti fonte*, e nell'esercizio delle varie virtù: nella prudenza fu *ad nullam rem perterritus, ad nullam dubius, ad nullam imparatus*; nella moderazione non fu *ostentator, non iactator*, mai desiderò *plus videri quam esset*, mai si distinse *ne pro admiratione odium excitaret*; in lui sempre *mentis pudori* corrispose la *corporis castitas*; fu magnanimo perché *intrepidus, alacer*, sicuro di sé, *preclara contentus conscientia*; nella giustizia, innanzi tutto verso Dio, non si potevano desiderare una fede, una pietà, una religiosità maggiori delle sue; verso il prossimo, lo amò *neminem susurro adpetens ut timidus, neminem contumeliis lacessens ut temerarius, nulli invidens ut malignus, nullum despiciens ut gloriosus, ...* La nostra legittima curiosità a proposito di una più approfondita conoscenza della vita spirituale del vescovo di Mariana viene delusa da T. Fedro che afferma di dover tralasciare *privata et suas horas orationi contemplationique dicatas*, perché non si possono dire *omnia, presertim comunia*, e sarebbe comunque *magnum, difficile laboriosumque.*

Pubblico le celebrazioni poetiche, insieme di Ottaviano e di Fedro, firmate dal Sadoleto, da Bernardo Capella e da Camillo Porzio. Possono costituire una piacevole lettura.

Solo premetto loro alcune notizie biografiche sul Capella e sul Capodiferro, non generalmente conosciuti.

Il Capella e il Capodiferro sono della cerchia di Pomponio

Leto. Il primo, dai vari nomi (Crucitta e Crucicchia, oltre che di Capella; Battista e Benedetto oltre che di Bernardino), visse tra il 1460-61 e il 1524, fu canonico lateranense e di San Pietro, accompagnò in Francia il duca Valentino nel 1491; nel 1508 restituisce al capitolo del Laterano vari codici (Giovenale, Ovidio, le Decretali, il Decretum Gratiani, il commento donatiano a Terenzio, Prisciano, ...); visse in povertà; della sua produzione di oratore e poeta latino (in cui si scopre più improvvisatore e cortigiano che vero artista), ci resta poco. Il Sadoleto lo definisce *latum sonantem*; il Giraldi nel *De poëtis* ricorda che *lasciviusculis epigrammatis interdum non sine gratia ludit* (12).

Fausto Capodiferro, conosciuto anche come Capodiferro Evangelista Maddaleni, nato nella seconda metà del Quattrocento e morto intorno al 1527, copiosissimo verseggiatore, dalla ricca biblioteca greca e latina, ereditata anche da Andrea di Giorgio da Trebisonda, suo suocero, e dalla movimentata vita sentimentale, che provocò interventi anche da parte di Alessandro VI, scrisse un *Commentarium in regulis cancellariae*, ora perduto, epigrammi contro Sisto IV e altri in lode di Giulio II; sperò da Leone X gli stessi onori e gli stessi compensi riservati al Bembo e al Sadoleto, ma ottenne solo di essere annoverato tra gli Scutiferi, di essere chiamato *familiaris, continuus commensalis noster* e di essere nominato conservatore, con l'obbligo ogni giorno di un'ora di lezione di storia nel palazzo dei Conservatori e il salario annuo di 300 scudi. Secondo il Giraldi sarebbe stato miglior poeta se non si fosse dedicato così tanto agli affari materiali (13). Lo ricorda anche l'Ariosto, nell'*Orlando Furioso* (14):

> Ecco Alessandro, il mio signor Farnese:
> O dotta compagnia che reca seco!
> Fedro, Cappella, Porzio, il Bolognese,
> Filippo, ...

(L'amanuense è graficamente incostante: talvolta scrive il dittongo ae, *specialmente all'inizio di parola, talaltra* e *o* e *cedigliata: per questi due ultimi casi, nella mia trascrizione, ho sempre preferito la* e*).*

---

(12) G. BALLISTRERI, *Capella Bernardino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XVIII, Roma, 1975, pagg. 468-470.

(13) G. BALLISTRERI, *cit.*, pag. 424.

(14) XLVI, 13.

IACOBI SADOLETI
DE OCTAVIANI LAVDATIONE AD T. PHEDRVM CARMEN

Nunc libet emerito suspendere dona tonanti
Et sanctos adolere (focos) nunc figere templis
Munera grata iuvat, postquam data copia vocis
Optate cupidasque aures divina beati
Oris et attonitum mulsit facundia pectus.
O quali celebrande lyra, clarissime vindex
Et lingue surgentis honor: tu voce serena
Immites Diomedis equos Orcique movere
Monstra potes, tu Tartareis subducere regnis
Funera et aversas revocare ad fila Sorores;
Nec fidibus cantuve levi, sed viribus instas
Eloquii: per te magni Ciceronis imago
Instaurata redit, nec secula muta videmus.
Sensi ego commotam totis a sedibus urbem
Cum dicturus eras; veniunt properantia passim
Agmina purpurei patresque minorque Senatus
Et Romana cohors, tantum tu Phoedre loquendo
Suetus ad antique contendere premia laudis.
Excipit augusti statio latissima templi
Et vorat ingentem patefactis postibus undam.
Ipse aderam officium et foelicia vota secutus
Quamquam triste nefas et multo mixta dolore
Gaudia, ad Octavi bicolor (1) nambusta coibat
Ordo ut suppremum cineri libaret honorem.
Huic Genue natale solum clarique parentes
Nobilitasque excelsa domi: sed candida virtus
Fortune superabat opes, cum mortis acerbe
Impetus et duri rapuit fors improba fati.
Hic tanto laudandus erat precone: dabatur
Hic meritis aequatus honor, cum turba virorum
Funditur et densum late glomeratur in orbem.
Ergo romane reparator maxime lingue
Moestus ades; turbat rapti te funus amici
Et fatis perruptus amor: iamque alta silescunt
Templa deum et tacitis clauduntur murmura labris.
Ast ubi surrexit celsoque apparuit ingens
Suggestu et latum sublatus in (2) tribunal

(1) Segue parola sbiadita, probabilmente di tre sillabe e dall'apparente desinenza —sta.

(2) Segue parola di due sillabe, illeggibile per corrosione della pergamena.

Implevit tantis aptus conatibus heros.
Tum populi arrecte mentes longasque parate
Horarum nescire moras: iam vocis amene
Corda revulsa sono, iam delectata liquescunt
Pectora, et eloquii vires perferre recusant;
Iam dulces lachryme mitesque secuta figuras
Labuntur crebris suspiria mixta querelis.
Mirantur laudantque, dolent gaudentque sed omnes
Illius arbitrio dominumque hausere subactis
Oratorem animis sensusque ad iussa dedere.
O iubar aeternum Romanis gloria terris
Et Latie lux alma toge: tu digna Senatu,
Digna potes rostris, iam te Cicerone secundo
Inclyta facundi revirescit palma laboris!
Quid referam aut quo me celebrem et mea gaudia plectro?
Cui tantum cognosse datum est, vos numina testor
Et te, Phoedre, nihil me me preclarius unquam
Aut cultum vidisse magis: sic cetera currant
Tempora. Successi propius, victisque pependi
Sensibus et nusquam sacri de sidere vultus
Lumina dimovi, gestus, motusque loquentis
Artificesque manus et frontis signa notavi.
Quid loquar? Ille mihi quotiens exurgere visus
Atque hominis transire modum: presentia primum,
Que superum quemvis magnumque heroa deceret;
Mox inerat lectis foelix sententia verbis
In faciles contexta modos; et quantus agendo,
Quantus et eloquio, que te, doctissime rerum,
Que Venus et recti lux est comitata decori.
Nunc licet insani sint quos dementia cordis
Invidiaeque faces rabidique in pectore morsus
Sollicitent, licet ille tibi contendat haberi
Primus et ille tuos aeger prospectet honores,
Hos tamen, ut radiis obscurat sidera Titan,
Sic prior ingenio et magnis prestantior ausis
Obruis et propius celoque astrisque propinquas,
Clarius ipse nitens primoque aequatus Eoo.
Sic tibi Migdoniae fines superare senecte
Numina concedant, et munera digna reponant:
Quod nec opus modicum nec parvi est cura laboris
Virtuti fortuna tue, nam gloria summa est
Et ventura tuas numerabunt secula laudes.
Tu vero, quem laude pari supprema frequentat
Non ingrata dies, cuiusque ad iusta Quirites

Officium et fletus et tertia (3) verba tulere,
Nunc celo fruere et nitidis felicius astris.
Nos lacrhyme mortisque timor suspectaque semper
Fata manent: nos incertis vexata procellis
Aequora et insani rapidus furor implicat austri.
Tu, summo coniuncte Iovi, vagus alta pererras
Regna deum astriferoque alacer spatiaris Olympo
Atque hominum rides curas nostrumque dolorem,
Solaris tecum solitosque agnoscis amores:
Illic perpetuum vives securus in aevum
Ambrosiis gaudens mensis, et nectare largo.
Nec minus interea terris memoranda ferentur
Virtutis monimenta tue laudesque manebunt,
Celesti ingenio atque aeterne munere vocis
Aeternis celebres chartis. Nunc ossa colemus,
Quod reliquum est dabimusque pio servanda sepulchro.

FAVSTI CAPOFERREI

Credite Pyrithoum et fidum fore credite Theseum:
Hoc etiam in Phoedro secula nostra vident.
Dum male Peonia morbos Octavius arte
Vincit, et in gelida lumina morte natant,
Phoedrus adest, fidus comes et morientis ab ore
Pendet proque suo mallet Oreste mori.
Invida Parca negat; sed dum renuisse putavit
Annuit: in rapto Phoedrus Oreste perit.

BERNARDI CAPELLE

In te congeries, Octavi, pura bonorum
Fundamenta sue iecerat alta domus
Dum putat hinc omnes uno mors invida raptu
Virtutes Stigio mergere posse lacu,
Protinus in medio te sustulit inscia, contra
Quam validum tute struxeris arcis opus.
Nam veritus male fida solo fundamina vite,
Ut ne aliqua in preceps vasta ruina daret,
Moenibus aeternis animique in sede locasti,
Ut vanas ageret sors inimica minas.
Corporis exuvias licet hinc Libitina reportet,
In terris de te fama perennis erit.

(3) tertia il ms., per tristia?

EIVSDEM

Dum properans Lachesis Octavi intercipit annos
Ignea ait virtus: « Ipsa magis propero.

Frustra aeterna paras dea solvere, stamina rumpe!
Longior huic nostra vita paratur ope ».

CAMILLI PORCII

Quis mihi numen erit, cuius primordia summam
Carminibus captanda meis? si certius omni
Numine numen abest: potuit si perfida tantum
Mors patrare nefas, nostri si Octavius aevi
Gloria rara perit; potuit mors perfida tantum
In te, vel superi scelus hoc facinusque tulerunt.
Ah nimium immites superi, quos nulla virorum
Cura tenet! Nam si tante virtutis imago
Hic erat, et nostri specimen roburque senatus
Eloquioque potens, cuius vulgata per orbem
Fama nec Arctoum latuit nec fugit Hydaspem,
Quid vos infausto mortalibus omine solem hunc
Eripitis? que caussa fuit? quo crimine (4)
Hunc, postquam humanis infans fuit editus oris
Excepere simul Charites propriumque decorem
Spiravere sibi, puerum studioque fovebant
Assiduo, nec parva fuit tunc cura sororum.
Ergo, ubi paulatim infanti iam firmior aetas
Irrepsit licuitque sibi per tempora vitam
Noscere et ingenium in puero surrexit anile,
Aemulus Alcidae, qua callis panditur arctus
Difficilisque aditus, virtutem amplexus, ut ipse,
Post longos vite amphractus dubiosque refluxus,
Optato tandem frueretur vertice victor;
Huc ubi concessit, placidas exosus amorum
Illecebras Venerisque faces et blanda voluptas
Quicquid habet, cunctos, veluti sol aureus astra,
Obruit ingenio noctemque obfudit opacam.

---

(4) Segue parola illeggibile per lacerazione della carta. Nel margine destro, dalla stessa mano, Phoedre.

Ipse et (5) in medio virtutis robore fretus,
Nunc execratur mores, propulsat et ictus
Fortuneque minas: ceu fluctibus, aequore rupes
Exagitata arcet rabiem fluctusque repellit.
Interea haud poterat tantum perferre voluptas
Spreta prius fixum menti puerile sedebat
Iudicium volvens multas sub pectore curas
Indignata premens mortem compellat et huius
Auxilium implorat non aspernata precantem est
Ac veluti nivibus tumido tumefactus et ym (6)
Ripam indignatur torrens fastusque resummit
Et late loca cuncta ambit magnoque fragore
Secum agros silvasque trahit pontesque revellit,
Haud aliter mors atra furit missaque sagitta
Ocior exequitur quod iusserat ante voluptas.
Ergo urbem implevit gemitu, squallentia passim
Cernere erat delubra deum, dum turba frequenti
Agmine ad exequias chari properabat amici;
Iamque omnes lachrymis fidum testantur amorem
Cum Phoedrus tonat eloquio, cum voce canora
Corda hominum flectit, duplicantque ad verba querelas.
Si retulit quondam summi presaga Platonis
Mens hominum dulcem labris manasse liquorem
Vitales hausit quam primum proditus auras,
Quid referam de te, nostri pars maxima (7)
Qui potis es mulcere feras et surda movere
Saxa vel a proprio limphas tardare meatu?
Per te Romane consurgit gloria lingue,
Tu vindex prisci eloquii, tu maxime auctor!
Quod si vera fuit sententia posse reverti
Corporeas animam in formas, est at (8) tua certe
Que Ciceronis erat, tanta est facundia lingue,
Tantus honor, Priscum recipit nunc Roma nitorem,
Te duce, et antiquo iam non desuescit honori.
Ergo, ubi mors spolium de te, vir maxime, habere
Censebat, frustrata abiit devicta pudore:
Ipse et (5) aethereum letus conscendis Olympum.

---

(5) Segue .n., da sciogliersi, con la et che precede, in etenim? Certamente non in nunc, per ragioni metriche, né in nam, per ragioni logiche.

(6) Lacerazione della pergamena, forse ymbre.

(7) La corrosione della pergamena impedisce di leggere alcune sillabe.

(8) est at, così verosimilmente il ms. molto sbiadito.

Recensioni di:
Alberto Boldorini
Francesco Giovannini
Angelo Perego
Piero Stefani

LIBRI - Recensioni

PINCHAS LAPIDE: FILS DE JOSEPH? - Jésus dans le judaïsme d'aujourd' hui et d'hier, tit. orig. **Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum,** trad. R. Kremer et M. J. Pierre, série **Jésus et Jésus-Christ,** 2, dir. J. Doré, Inst. Cath. de Paris, Desclée, 1978, pagine 192.

Un dialogo sincero tra cristiani e ebrei non c'è ancora stato: sono anche questi ultimi a volerlo, nella sottolineatura che, in duemila anni di storia mondiale, prevalentemente storia cristiana e della Chiesa, i rapporti tra i due popoli « del Dio di Israele », sono passati dalla iniziale convivenza al distacco amaro, al rifiuto e alla sconfessione ostile, alla lotta.

Questo dialogo si impone, per ragioni storiche e teologiche.

Le iniziative concrete si moltiplicano, da parte cattolica. Una commissione cattolica di laici tedeschi, presieduta da un vescovo ed approvata dalla gerarchia, in un incontro-studio a Bad-Godesberg, ha stilato un documento il 24 aprile 1979 che, nello spirito della *Unitatis redintegratio,* espone i motivi, le condizioni e le mete di un dialogo efficace tra cristiani ed ebrei (*La Documentation Catholique,* n. 1781, 2 mars 1980).

La collana *Jésus et Jésus-Christ,* dell'Institut Catholique de Paris, diretta da Joseph Doré, che non si propone *un syncrétisme culturel ni une intransigeance dogmatique,* ma *un échange serein et constructif entre les possibles mises en forme de la foi et ses multiples mises en question,* tra i vari partners islamici, induisti, marxisti, psicanalisti, sociologi e filosofi, ospita anche autorevoli rappresentanti del giudaismo contemporaneo. Pinchas Lapide ne è uno; un altro è G. Vermès, col suo *Jésus le juif,* uscito in questa stessa collana col numero 4, e che vuol essere un'analisi storica dei Vangeli ad opera di un ebreo.

In una prossima occasione, si potranno valutare i risultati « ecumenici » di questa collana diretta da J. Doré; ora mi limito ad alcuni aspetti del dialogo con gli ebrei suggeriti dal documento di Bad-Godesberg e dall'opera di Pinchas Lapide.

Il professore dell'università Bar-Ilan, Pinchas Lapide, intende, con questa antologia-inchiesta su quanto hanno pensato e pensano gli ebrei della storia e dell'attuale Stato di Israele a proposito di Gesù, di dare una risposta alla domanda di duemila anni fa: « Non è costui il figlio di Giuseppe? » (*Lc. 4, 22; Mt. 13, 55*), in vista di un dialogo coi cristiani.

Sia il documento di Bad-Godesberg sia Pinchas Lapide sottolineano la comune matrice del cristianesimo e del giudaismo: cristiani ed ebrei devono la loro esistenza alla Rivelazione del

Dio di Israele, posseggono la stessa speranza di salvezza nel Dio di Israele, sono portatori e testimoni di tale speranza di salvezza nel Dio di Israele per tutta l'umanità, reggono l'urto e la sfida dell'indifferenza, del materialismo e dell'ateismo del mondo attuale all'offerta di salvezza del Dio di Israele. Questa comunanza di origine, di impegno e di speranza viene chiamata dal Lapide *parenté d'esprit et d'âme*, che rende fratelli Cristiani ed Ebrei per *multiples affinités électives* (pag. 10). Un altro motivo di dialogo, motivo storico, è visto dal documento di Bad-Godesberg nel dovere di superare il fatto e il significato di Auschwitz: lo stesso motivo è presente anche in *Fils de Joseph?*, nella duplice forma della denuncia esplicita del richiamo tra « croce e croce uncinata » fatta da alcuni scrittori ebrei citati, e nello sforzo di dimenticare o di rifiutare tale richiamo.

Il libro di Pinchas Lapide, proprio anche nella sua strutturazione, è la conferma del crescente interesse degli Ebrei per Gesù, segnalato dalla commissione di Bad-Godesberg. Non si tratta di una semplice *vague*, da mettere sullo stesso piano, come qualcuno sembra aver fatto, dei vari *Jesus movement* e *Jesus people*, sorti a Est e a Ovest, emotivi e passeggeri: si tratta di un interesse caratterizzato da un impegno scientifico di ricerca e di riflessione serio e da una sincerità spirituale profonda, che lo rendono inconfondibile e degno di grande attenzione.

Nei primi 27 anni di esistenza dello Stato di Israele, sono stati pubblicati ben 187 libri, saggi, monografie, *pièces* teatrali, ... in lingua ebraica su Gesù: più di quanti non ne siano stati pubblicati dagli Ebrei in 18 secoli! Se a queste 187 opere si aggiungessero le altre pubblicate da Ebrei in altre lingue, si raggiungerebbe un numero ancor più stupefacente: innegabile e tutt'altro che trascurabile « segno dei tempi ».

Nella prima delle tre parti, in cui divide la sua antologia-inchiesta, Pinchas Lapide riporta i giudizi su Gesù di una quindicina di studiosi ebrei, storici, filosofi, narratori, poeti, ..., degli ultimi cinquant'anni: da Chaim Naachman Bialik, ben noto poeta, e da Joseph Klausner, storico, ad André Schwartz-Bart, non dimenticato autore de *L'ultimo dei Giusti*, a Uri Zwi Greenberg, a Jean Carmel, ... Tutti questi autori, sintetizza Pinchas Lapide prendendo in prestito una espressiva definizione di un giovane poeta israeliano non nominato, vanno alla ricerca e tentano la ricostruzione del *quinto Gesù*, oltre quello dei quattro vangeli e delle varie teologie, un Gesù *juif*, prodotto del popolo di Israele di duemila anni fa e attuale alle situazioni di Israele di oggi, del quale sono, più o meno consapevolmente, fieri « per aver, egli, condotto l'Occidente al Dio di Israele » (pag. 48).

Nella seconda parte vengono esaminati 10 libri di testo adottati nelle scuole israeliane di vario grado e pubblicati dal 1946 al 1971. Gli aspetti « cristiani » trattati in questi testi sono le origini di Gesù, la personalità di Giovanni il Battista, la predicazione e l'affermazione messianica di Gesù, la sua condanna a morte, i Vangeli, il Cristianesimo primitivo. Pinchas Lapide si dilunga, inoltre, ad esporre la metodologia didattica per la trattazione del cristianesimo nelle scuole, suggerita da un « manuale per insegnanti » edito dallo Stato israeliano, e conclude con la domanda: *L'image juive de Jésus proposée par l'enseignement, actuel en Israel ne pourrait-elle pas servir d'exemple de tolérance, dont pourrait s'inspirer l'enseignement chrétien, en vue d'élaborer une image plus authentiquement chrétienne du judaïsme?* (pag. 88).

La terza parte è un *excursus* attraverso i secoli, dall'inizio dell'era cristiana fino a noi, delle opinioni dei rabbini su Gesù: da Eleazar ben Hyrcanos il Grande, a Bachman Nachmanide, ai famosi Saadja e Raschi, a Mosè Maimonide « il genio universale del Medioevo ebraico », a proposito del quale si coniò il detto « da Mosè (il Legislatore) a Mosè (Maimonide) nessuno fu come Mosè », ...

Ogni antologia ha i suoi limiti, presenti già nei criteri, in base ai quali è stata operata la scelta; perciò, ogni antologia è interlocutoria: è un contributo, è una tappa, un avvicinamento alla meta, permette di conoscere una parte dell'argomento; non è il conseguimento della meta, non offre la conoscenza di tutto l'argomento. Pur con queste riserve, lo studio di Pinchas Lapide è senz'altro valido, e può contribuire alla preparazione del dialogo tra Cristiani ed Ebrei, così come intende la collana del Doré « *Jésus et Jésus-Christ* ». L'animo del Lapide è decisamente orientato a questo scopo, con sincerità e competenza. Certi eccessi polemici, certi risentimenti sono comprensibili, solo che si tengano presenti la storia e i rapporti reciproci dei popoli cristiano ed ebreo.

Però, proprio perché il dialogo sia convenientemente preparato, va ricordata una precisione della commissione di Bad-Godesberg, che è la condizione preliminare della « contemporaneità », cioè del rifiuto del passato, in senso teologico non storico, per quello che il passato ha visto e rappresenta di lotte, di odio, di indifferenza, ... Cristiani ed ebrei devono considerarsi nella loro contemporaneità, cioè, i cristiani non devono vedere nel giudaismo solo *le mémorial de son propre passé, du temps de Jésus et des apôtres* e considerare gli ebrei attuali come *un témoin survivant de ce qu' on appelle l'Ancien Testament, ou de la période primitive des communautés chrétiennes*; e l'ebreo, da parte sua, non può continuare a credere che *lui seul peut apporter quelque chose d'essentiel à la foi chrétienne, alors que ce que le chrétien pourrait dire au juif ne revêt aucune signification essentielle pour la foi juive.* La storia, mentre offre motivi di separazione e di diffidenza, qualora fosse intesa bene potrebbe offrire ulteriori motivi di dialogo: si tratta della stessa storia, di storia comune di due popoli per i quali si invoca *la dignité d'Israel.*

A. B.

SAN BASILIO, OPERE ASCETICHE, a cura di U. NERI, trad. di M. B. ARTIOLI - UTET, Torino 1980, pp. 697, L. 28.000.

Questo volume della sezione quarta dei Classici delle religioni UTET pubblica ciò che Basilio stesso raccolse sotto il modesto e tradizionale titolo di *Hypotyposis askeseos*, oltre a due libri sul Battesimo e tre lettere che, consegnatici mescolati ad altri scritti spuri di carattere simile, la tradizione antica e la critica moderna (Gribomont, in pratica) hanno comunemente indicato come suoi. Occasioni e tempi diversi, lontani fra loro a volte, distinguono queste opere sul piano del contenuto e della esperienza ascetica: dall'iniziale colloquio epistolare con l'amico, tutto improntato all'entusiasmo dell'anacoresi, al trionfo della solitudine e al distacco dal mondo, fino al monito alla monaca Teodora, illuminato ormai da un'esperienza sconfinata delle tante promesse e scelte degli uomini sulla base del Vangelo. Il cuore di queste pagine si trova nelle *Morali* e nelle *Regole* (per la discussione sull'inappropriatezza dei titoli si veda la Introduzione): la prima è in realtà una catena di citazioni neotestamentarie, dimostrative di una determinata affermazione o precetto; la seconda è invece la resa (forse tachigrafica) di domande e risposte scambiate tra i cristiani monaci e il santo, il occasione delle sue visite episcopali alle diverse fraternità.

Ciò che accomuna i vari scritti è tuttavia la lingua, sciolta in questo ambito dalla preoccupazione della classicità — così significativa per chi abbia presente anche solo le omelie sullo *Esamerone* — e animata allo stesso tempo da un'efficacia stilistica singolare, persuasiva e tagliente, quasi come se il Padre cappadoce avesse avvertito ed evitato lo stridente contrasto tra l'impasto retorico e l'ossuta semitica evidenza che emana dai logoi evangelici. La traduzione eseguita da

Maria Benedetta Artioli ha il merito di aver conservato questa dominante sobrietà del testo — per lo meno là dove era possibile — che Basilio stesso dichiara di perseguire fin dai prologhi, quando esorta ad abbandonare «la curiosa ricerca e l'indecorosa disputa di parole (*loghomachia*)» e ad accontentarsi di ciò che è stato detto dai santi e dal Signore stesso (p. 96). Il Signore che, a dimostrare questo continuo intreccio di pratica della realtà e di anelito alla verità (stupenda si veda al riguardo l'ep. 2), nota Basilio che non ha distribuito vivande eccellenti ma pane di orzo e una porzione di pesce: l'acqua, da bere, era abbondante e sorgiva per tutte le necessità.

I testi raccolti si rifanno alle edizioni critiche più serie (quando esistono) e comunque non perdono mai d'occhio il riferimento alla PG del Migne con la cui numerazione è giustamente segnata tutta l'opera e sono fatti i rimandi. Nella nota bibliografica (p. 55 ss.) si riportano le edizioni utilizzate (è omessa per errore quella del prologo VI, testo del Gribomont, come precisato a p. 65, dal quale si ricavano anche le *extravagantes*): il curatore del volume, Umberto Neri, è l'editore del *De Baptismo* (Brescia 1976) mentre le ep. 2 e 173 sono state stabilite dal Rudberg; la bibliografia prosegue alfabeticamente con gli studi: non abbiamo trovato citata la precedente traduzione italiana del Leggio (Torino 1934) che, anche se non utilizzata, meritava almeno una menzione, tanto più che l'ha meritata quella inglese del Clarke.

Sapientemente condensate sono l'introduzione (che, oltre ai principali dati sulle singole opere e ad un minimo di discussione su date e autenticità, offre una chiarissima illustrativa dei due indirizzi monastici del periodo) e la nota biografica, tali da permettere una lettura non disinformata e astorica a chi si intende poco di queste cose: come è bene si faccia anche da opere di questa serietà. Più utile ai ricercatori è l'indice dei termini greci in appendice, che si accompagna ai consueti indici dei nomi e delle citazioni bibliche; come spesso in questa collana, troviamo anche un repertorio degli argomenti notevoli che, certamente non dannoso, suscita sempre qualche perplessità al fine di una sua ben definita e sistematica utilizzazione: è una riserva questa però che torna in mente ogniqualvolta ne troviamo uno e che, è inutile sottolinearlo, non intacca minimamente il giudizio positivo che questo nuovo prestigioso volume incondizionatamente merita.

F. G.

CLAUDINE VEGH: NON GLI HO DETTO ARRIVEDERCI. I FIGLI DEI DEPORTATI PARLANO, La Giuntina, Firenze, 1981, pp. 162, lire 5.000.

Secondo una tradizionale norma ebraica il congiunto di un defunto di ritorno da un funerale non deve mangiare cibo preparato da sé, ma deve attendere che i suoi vicini glielo portino. In simile pratica è riposto non semplicemente un significato di solidarietà di fronte alla sventura, vi è qualcosa di più forte, ma anche — se si vuole — di più duro. Si legge infatti al capo 378 dello *Shulchan Aruk* (il codice rituale e legale di R. Joseph Caro) che «a volte chi è in lutto si rifiuta di mangiare e preferisce la morte alla vita; il pasto fornitogli dai vicini è perciò un atto volto ad aiutare i parenti del defunto a riconciliarsi con la vita». Il lutto è un ricordo, un segno di fedeltà rispetto al defunto, ma è anche qualcosa che aiuta a proseguire a vivere, anzi un vero e proprio insieme di norme volte a onorare il morto non morendo con lui bensì sopravvivendogli. La tradizione ebraica, per tanto tempo incentrata nella dimensione di un popolo che si prolunga nella storia, accentua in più punti proprio questa prospettiva di riaffermazione della vita nonostante la morte. Stando ad essa il lutto non deve prolungarsi troppo esistendo limiti di tempo ben delimitati. Il lutto non vince la morte, la ricorda all'insegna di una fiducia di fondo nella vita che continua.

Bruno Bettelheim insiste, in una prospettiva ovviamente «laica», proprio su simili temi nel commentare queste testimonianze pesanti e dolorose di figli di deportati. Quanto ha fortemente contribuito a rendere tanto traumatica l'esperienza di questi bimbi ebrei, che hanno avuto uno o entrambi i genitori morti negli orrori dello sterminio nazista, è stata la loro impossibilità di vivere la dimensione dolorosa, ma riconciliante, del lutto. Dopo l'esperienza della separazione, a volte della dissimulazione, a volte (nei più maturi) dell'impegno attivo per sopravvivere, è giunta, con la Liberazione, l'epoca straziante dell'attesa. I genitori erano spariti, ma potevano pur tornare. Qualcuno ricompariva. I campi di sterminio per pochi, per pochissimi, non sono stati una via senza ritorno. « Solo il lutto — scrive Bettelheim — ci permette di accettare la morte e così di cessare di sperare» (p. 156). Qui siamo esattamente nella dimensione opposta: dovendo continuare a sperare non si può accettare la morte. Si spera sempre più languidamente, è vero, ma ci si è trovati troppo a lungo nelle condizioni di non dichiarare morto chi si attende per non portare poi per sempre il segno di questa vana attesa. Questo indefinito aspettare non permise di vivere la dimensione di tempo delimitato che partendo da un momento ben preciso si conclude entro limiti prevedibili. Proprio il non sapere con precisione quando è sopravvenuta la certezza della morte dei propri genitori ha indotto queste persone a chiudere in una «scatola di ferro» (p. 160) risospinta nel più profondo di loro stessi tutto quanto riguardava quei ricordi, che solo dopo un periodo lunghissimo (trentacinque anni) si sono potuti palesare su invito di una persona — Claudine Vegh — passata anch' essa in prima persona per siffatte esperienze.

Il crescente aspetto di monologo interiore assunto da queste confessioni (p. 32), indica con grande rilievo che aprire quella scatola di ferro significava strapparsi brandelli di anima, perché solo attraverso essa si accettava infine la morte del proprio congiunto. Queste lacerate testimonianze non paiono però rappresentare — come invece tende ad asserire Bettelheim — solo una liberazione presentando la possibilità di una riconciliazione derivata dall'aver finalmente fatta propria la dimensione del lutto (p. 162). Si avanza tale perplessità in virtù di due considerazioni di fondo, né è facile decidere a quale delle due si debba concedere la prevalenza. La prima è che proprio nel momento in cui si accetta la morte dei genitori non si può più trattenere l'accusa che essi non abbiano fatto nulla, o non abbastanza per scampare ad essa. La seconda ruota attorno al problema supremo di fare i conti con la propria ebraicità.

Il primo punto torna più di una volta. Vivere in virtù della morte altrui è un legame di assoluta gravità tanto più quando quella morte poteva sembrare scampabile, o almeno si doveva tentare di più per esserne scampati. « Ti confesserò qualcosa di terribile. Io gliene voglio a mio padre, gliene voglio di essersi fatto deportare senza aver tentato di sfuggire alla sua sorte. So che quel che ti dico è ignobile, ma, poiché oggi parlo, devo dirti quello che ho sullo stomaco da trentacinque anni » (Madaleine, p. 55). E un' altra voce ribatte con violenza il medesimo tasto: « Gliene voglio, ... sì, ce l'ho con dei morti, che hanno pagato la mia vita con la loro! Non si può vivere così! Loro non hanno fatto nulla per sopravvivere! Nulla! Nulla! Sono proprio andati al mattatoio come pecore. E hanno lasciato me, l'unico della famiglia; e bisognava che sopravvivessi ad ogni costo » (Robert, p. 139). Come riuscire a compiere davvero l'operazione di lutto, di riconciliazione con la vita quando chi è scomparso è sentito colpevole di quella morte (per di più di una morte che ha contribuito almeno in parte alla nostra vita)? I tradizionali riti di sepoltura e di lutto erano sospesi quando ci si trovava di fronte al suicida, per lui non c'era pianto, lamento, lacerazione di vesti (*Shulchan Aruk*, 345), perché quella morte non era disgiungibile da quanto quella medesima tradizione considerava colpa. Colpa è morire non vivere:

« all'immagine di un padre martire avrei preferito un padre vivo, che se la fosse cavata anche a prezzo di porcherie » (Madaleine, p. 56). L'accettazione di quella morte non basta quando non ci si può liberare dall'accusare, persino con un certo risentimento, chi è stato vittima di uno spirito di rassegnazione, o persino di sacrificio che lo ha condotto fino a morte.

Proprio qui si presenta in modo ineludibile il secondo problema, quello dell'ebraicità. Bettelheim sostanzialmente non l'affronta limitandosi a fare una breve considerazione relativa al trauma particolare subito da questi bambini che vedevano nel normale garante della convivenza civile (lo Stato) la causa della persecuzione; ma in realtà il ruolo giocato dalla propria complessa, contorta, a volte contraddittoria identità di ebreo (per di più costretta confrontarsi con chi fu ucciso perché ebreo) ricopre un ruolo fondamentale. Tutti i protagonisti vivono la loro ebraicità in modo dilacerato, non c'è alcuno che possa identificarsi in pieno con gli antichi modi di essere ebreo e in particolare con la sfera religiosa (praticamente tutti si dichiarano manifestamente atei e irreligiosi), ma non c'è neppure uno che riesce a non far i conti con un'ebraicità ormai quasi impossibile da circoscrivere.

E' impossibile separare l'essere ebreo dall'Olocausto, questo è il destino che pesa su tutto l'ebraismo europeo, e non è un caso che l'unica figura di ebreo sereno che si intravvede nel libro è quella di un nordafricano (« Mio marito è ebreo, ma dell'Africa del Nord, lui è allegro, non ha conosciuto nulla di tutto ciò, non ha di questi problemi». Hélène, p. 120). Tutti sentono che se si è diversi lo si è perché si è stati resi tali dall'antisemitismo (cf., p. 41) divenendo in ciò insieme inaccettabile e ineludibile confrontarsi con un passato inghiottito nei campi di sterminio. Ma ora che non si può dimenticare l'Olocausto, ora che si vive sotto l'incubo di chi ha subito un'ingiustizia senza eguali e che vuole cercare di accomunarsi con le vittime sopravvivendo loro (cioè non subendo più ingiustizia) si sconta anche la frattura, vivendo l'impossibilità di essere ebrei identificandosi nel contempo con chi è morto perché ebreo. Essere ebreo ormai non solo porta con sé tanta infelicità (Jean, p. 115), ma è anche «una cosa impossibile da vivere, sì, veramente impossibile » (Sonia, p. 108).

Come si fa in questa dimensione a far proprio l'invito del padre che assistendo impotente alla scena in cui il proprio figlio subisce ingiustizia venendo brutalmente colpito da un tedesco gli grida: « Non dimenticare mai che sei ebreo e devi restare ebreo » (Robert, p. 133)? In che modo in che forma si può essere ebrei senza subire persecuzioni, senza essere resi tali, « diversi », dagli « altri »?

La verità è che pressoché tutti assumono dolorosamente la loro ebraicità (cfr., p. 54) e l'assumono innanzitutto in due modi: non rinnegando mai, nonostante tutto, chi ci ha dato la vita (genitori) e avendo un senso fortissimo di legame con chi si è chiamato alla vita (figli) (e cos'è questo senso della famiglia se non l'ultimo brandello del sentirsi partecipi della dimensione del popolo)? Essere legati ai padri è, anche se non si sa bene come, collegarsi a qualcosa connesso molto strettamente con l'essere ebreo. Non si sa più bene per sé, per il proprio personale essere, cosa vuol dire essere ebrei, ma si avverte più o meno confusamente che non ci si può collegare ai propri padri, ma *anche*, quasi inspiegabilmente, ai propri figli se non nella dimensione dell'ebraicità. Le parole di uno dei protagonisti, Joseph, possono illustrare la prima prospettiva: « Sai io non sono contento di essere ebreo, neanche un po'. Siccome sono ateo e antireligioso l'ebraismo mi esaspera. Quanto al lato sentimentale è ancor peggio: allora come puoi pretendere che mi senta a mio agio nella mia pelle di ebreo? Una volta ho avuto una reazione molto strana: non sono mai andato in Israele, ma quando è scoppiata la Guerra dei Sei Giorni ho desiderato arruolarmi come volontario ... Hanno piantato in Israele un albero in nome di ogni deportato, bisognava che andassi a difendere l'albero di mio padre, era come se gli togliessero la

vita una seconda volta o come se profanassero la sua tomba ... » (pp. 65-6). Ma anche per i figli. Tutti hanno un senso grande dell'importanza dei figli. C'è persino chi fa proprio l'antico *amor generandi* ebraico, in un atto estremo di fiducia davvero incredibile nella vita, nella forza della propria lotta contro il male. « Ho soltanto quattro figli, ne avrei voluti almeno sei ... Perché? Perché avrei avuto due probabilità in più di dare al mondo, non un genio, ma qualcuno che potesse aiutare la gente a vivere meglio e soprattutto a non sterminare chiunque con qualunque pretesto » (Lazare, p. 41). Molti, senza sapere bene il perché, sperano che i propri figli si sposino con altre persone ebree (Paul, p. 54, Robert, p. 140) o fanno compiere loro cerimonie religiose a cui non credono più (Louise, p. 125), riconoscendo unanimemente che essi rappresentano la cosa davvero essenziale nella loro vita (cfr., Myriam, p. 84).

Il senso allora sembra davvero venir meno, in un'angoscia ormai onniavvolgente, solo là dove il legame con i figli diventa anch'esso troppo complesso, quando neppure in esso è possibile riscoprire una traccia ancora rilevante di ebraicità. « Mio marito non è ebreo. I nostri figli sono atei, come noi, ma sanno di essere per metà ebrei. Essere ebrei mi domando che senso potrebbe ancora avere per me! Non staccarsi dal proprio passato? Ho l'impressione d'aver tanto lottato in vita mia e ora non afferro neanche più il senso di questa lotta. E' come un vuoto immenso intorno a me, un vuoto che malgrado tutti i miei sforzi non riesco a colmare. Anche il rapporto con i miei figli è difficile, eppure avrei tanto voluto riuscire soprattutto in questo. Vivere è veramente molto difficile, sì, veramente molto difficile » (Colette, p. 130). Dall'insieme di queste testimonianze si può ricavare (assieme a tante altre cose) almeno una lezione dura ma necessaria: non basta liberarsi dal peso opprimente del passato, occorre anche affrontare, con armi per noi tutti davvero troppo deboli, quello ugualmente gravoso del presente e del futuro.

P. S.

LUIGI BOGLIOLO: COME SI FA FILOSOFIA A CENT'ANNI DALL'AETERNI PATRIS - Quadrivium, Genova 1980, pp. 124.

Scrive l'A. del presente saggio che « la gioventù d'oggi, quando ha la sorte d'incontrarsi con la filosofia che genialmente Paolo VI ha definito "la filosofia della mente umana" avente il suo più insigne esponente in Tommaso d'Aquino... ne rimane affascinata ed entusiasta. Il fascino delle cose belle, e tali sono sempre le cose vere, non tramonta mai. "La verità ha un'intrinseca forza in se stessa che nessuna contestazione potrà mai sradicare" (S. TOMMASO, C.G. IV 10) » (p. 3).

E' perciò con l'intento d'accostare soprattutto i giovani al pensiero dell' Aquinate che l'A. porta avanti questo suo discorso articolato in tre momenti.

Anzitutto egli mette a fuoco lo spirito del tomismo che rifugge da ogni superficialità e chiusura nell'ascolto della realtà (c. 1); in secondo luogo esamina in lungo e in largo le caratteristiche fondamentali del metodo tomista, dimostrando che tale metodo, senza mai perdere di vista la carità, è fiducioso nella ragione, disponibile a tutto il vero, permeato di senso storico, integrale nel realismo e nell'umanesimo, accogliente d'ogni positività da qualunque parte venga, attento ugualmente alla soggettività ed all'oggettività, all'*a priori* ed all'*a posteriori* (c. 2); ed infine cerca di tracciare qualche linea indicativa del come si deve fare filosofia, insistendo sul recupero dell'intelletto come intelletto, sulla critica costruttiva che assegna il primato al positivo, sull'essere come principio di coesione interiore e fonte del divenire, e sulla centralità dell'uomo per la trattazione filosofica (c. 3).

Venato d'entusiasmo e d'ottimismo, con pagine, a volte, splendide per chiarezza e profondità, il presente lavoro s'inserisce nell'ampio ventaglio di studi occasionati dal centenario dell'*Aeterni Patris*; e, globalmente preso, me-

rita attenzione in quanto capace di comunicare alcune verità e metodologie di estrema importanza.

Il suo mordente sarebbe senz'altro maggiore, se fosse dotato di perfetta trasparenza. Il residuo d'opacità che vi si riscontra crediamo sia imputabile a tre cause.

Anzitutto c'è nell'opera una certa diffusa equivocità nell'uso del termine *essere*. E' notorio che tale termine può essere usato o come sinonimo di ente o per indicare l'esistenza nel senso di esserci (fattualità) o per indicare l'*actus essendi*, che nelle creature è distinto realmente dall'essenza. L'A. dice, per esempio, che l'intelletto è « facoltà dell'essere » (pp. 43, 100), che si dà « un'esperienza intellettiva » (p. 85) ed un'« intuizione intellettiva dell'essere » (p. 90). Queste e molte altre espressioni simili sparse nell'opera generano confusione, perché resta incerto se l'A. stia parlando dell'essere nel senso di ente o di *actus essendi*. In questo secondo senso il suo discorso nei posti indicati diventerebbe assai discutibile, dato che il termine immediato dell'intelligenza è l'ente, cioè il sinolo di essenza ed essere.

In secondo luogo manca nell'opera una sufficiente trattazione della dottrina che distingue tra l'oggetto dell'intelletto in generale (*ens in quantum ens*) e l'oggetto proprio dell'intelletto umano (*quidditas rei materialis*). Sembra che l'A. non faccia conto se non dell'intelletto preso in generale e spesso confonda il suo oggetto immediato che è l'ente in quanto ente con l'*actus essendi*, raggiungibile soltanto mediante la risoluzione della *notio entis*.

In terzo luogo è proprio così sicuro l'A. che l'*actus essendi* non attua mai nessun esistente nell'identico modo (p. 71)? E' proprio così sicuro che solo il diverso comportamento dell'*actus essendi* nell'attuare l'esistente (ivi) sia da tenersi in conto nel problema dell'analogia, disattendendo la parte spettante all'essenza?

Se pertinenti, questi rilievi suggerirebbero una ripulitura generale dell'opera per migliorarne la perspicuità e il contenuto.

A. P.

GINO GIROLOMONI: RITORNA LA VITA SULLE COLLINE. L'ESPERIENZA DELLA COOPERATIVA « ALCE NERO », Jaca Book, Milano, 1981, pp. 168, lire 5.500.

Se vi è una realtà tipica dell'antica cultura e civiltà contadina questa è, probabilmente, l'« impersonalità » e la « ripetizione ». Colui che quotidianamente e faticosamente si misura con la natura, nel continuo susseguirsi delle stagioni, sa di non poter lasciare in modo marcato e indelebile la propria unica, personale impronta nei prodotti del proprio lavoro, perché essi non dipendono in tutto dalla sua attività, ma sono tali anche in virtù di « altro », dell'intervento benefico (ma ahimé più volte anche malefico) della natura. Il lavoro umano per il contadino non è il fattore unico della produzione. Non per nulla la teoria economica che vuole esaltare al massimo la centralità esclusiva del lavoro, cioè quella del valore-lavoro, nasce sia nel suo versante borghese che in quello marxista, all'insegna della superiorità dell'industria, della produzione puramente trasformatrice rispetto all'agricoltura. All'opposto un marcato carattere di « impersonalità agricola » si può agevolmente rintracciare nell'atteggiamento assunto dal mondo contadino rispetto al suo modo di produrre artigianalmente. Grandi, straordinarie erano le capacità di produrre oggetti (attrezzi, cesti, botti, tele, ecc.) ma anch'esse erano apprese sul ritmo delle consuete cadenze, della trasmissione impersonale di nozioni pratiche. « Impersonale » non vuol dire « inumano », anzi. Non è solo la presunta capacità di esprimere la propria spontanea, genuina, unica personalità ciò che rende degno e umano il lavoro. Il mondo contadino era duro e umano, ma nulla aveva a che fare con il desiderio (d'ascendenza in definitiva

romantica) di affermazione esplicita della propria individualità.

L'« impersonalità » e la « ripetizione » caratterizzavano pienamente un mondo che non aveva bisogno di difendersi, perché semplicemente *era*, con tutto il suo grande peso di fatica e di umanità. Ma l'antica civiltà contadina è ormai da gran tempo assediata, minacciata e per certi versi definitivamente uccisa. Per difendere le possibilità che restano bisogna ormai gettare la maschera e mostrare personalità, originalità, sdegno e aggressività (in luogo dell'antica capacità di sopportazione), abilità ed efficacia nell'intervenire pubblicamente. Per difenderle bisogna insomma in certa misura adeguarsi alle armi del nemico, scendere sul suo stesso piano. E il nemico di quel mondo è — lo si sa — la moderna civiltà industriale. Non è l'intransigente purezza di chi vuole conformarsi in tutto a un antico modello ciò che gli concede le più concrete possibilità di resistere, di sopravvivere. Proprio nell'aver compreso l'esigenza profonda secondo cui la fedeltà alle proprie ormai instabili radici da parte dell'assediato non può avvenire senza tradirle, almeno in parte, sta il grande merito di Gino Girolomoni.

Ritorna la vita sulle colline non descrive solo come campi dell'urbinate abbandonati da decenni siano ritornati a produrre, o come si possa mettere in piedi una cooperativa agricola, o come si possa far riprendere vita a antiche produzioni artigianali, ma mette soprattutto prepotentemente in luce la forte, originale personalità del suo autore, un uomo che per difendere se stesso e la propria terra ha saputo imparare la lingua dell'avversario compiendo scelte difficili quanto « ibride ». Scegliere — come hanno fatto Girolomoni e i suoi amici — per una cooperativa che vuole sentirsi vicina a determinati valori tradizionali un nome come « Alce Nero » (nome di un valoroso capo indiano di cui ci sono state trasmesse le straordinarie visioni. Cfr., J.G. Neihardt, *Alce Nero parla*, Adelphi, Milano), paragonando così in modo esplicito i contadini agli ultimi indiani sopravvissuti allo sterminio del loro popolo, significa essere ben consapevoli di non poter ripresentare alla lettera gli antichi modelli delle campagne marchigiane dove certo nessuno aveva alcunché da spartire con quel nome e con i lontani indigeni del Nord America. E una simile indicazione non vale solo per il nome posto alla cooperativa ma anche per un vasto ventaglio di scelte da essa compiute, ivi compresa quella di affidarsi a tecniche produttive biologiche al fine di fornire prodotti immuni dall'insidie subdole e penetranti della « chimica ». Produrre merci destinate in larga parte alla rete dei moderni (o se si vuole postmoderni) punti di vendita macrobiotici può essere segno di continuità e di rispetto nei confronti dell'antica civiltà contadina solo perché si sa che essa segna anche una diversità marcata, finanche una rottura. Ma non ogni rottura è rinnegamento. Anche vendere a curiosi turisti cittadini prodotti artigianali fatti « come una volta » è ibrido; ma è pur sempre un modo perché quei prodotti si continuino a fare.

Almeno un'altra cosa c'è però d'aggiungere. I campi collinosi tornati a vivere e a produrre si estendono attorno al vecchio monastero di Montebello prima sede dell'ormai scomparso ordine monastico dei girolomini. L'autore di *Ritorna la vita sulle colline* è nato in una casa situata nei pressi da cui si vede stagliarsi in alto, verso il cielo, la mole del monastero. Fin dall'infanzia essa ebbe una gran forza di attrazione su di lui. E ora, dopo aver in gran parte restaurate quelle mura, Girolomoni si propone lo scopo — in tutto antieconomico — di riparare anche l'antica chiesa diroccata per renderla un luogo in cui si possa ancora officiare. Forse non si è lontani dal vero nel vedere proprio nella religione — vissuta anch'essa certo in modo diverso — il segno pregnante di una continuità destinata a sopravvivere lungo il tempo della fatica e del lavoro. E' al-

l'interno della religione, che è nostra solo perché ci è stata trasmessa da chi ci ha preceduto, che si può trovare lo spazio più resistente per puntare a una « rottura » che avviene nel segno profondo della continuità.

P. S.

SAN CIPRIANO, OPERE, a cura di G. TOSO - UTET, Torino 1980, pp. 779, L. 32.000.

Cipriano, ovvero storia di un uomo; certamente anche storia di una Chiesa, che si trovò a vivere due persecuzioni più insensate che feroci, la debolezza dei fragili, la gloria dei confessori; che convocò un concilio per riportare chiarezza e dare unità, che soffrì poi ancora a motivo della peste e dell'incontenibile avanzata dei Goti, ora minacciosi ora vittoriosi sull'imperatore Decio, annunzio ciò quasi di una fine imminente. Epoca di transizione, si direbbe oggi: ma essi non lo sapevano e vissero con quel disperato bisogno di certezza che asseta l'umanità di ogni tempo. Le opere di Cipriano sono una testimonianza di questa epoca, di questo tempo e avvertono, forse meglio di ogni altro scritto, circa il carattere singolare — probabilmente unico — della letteratura cristiana antica, scaturita da un popolo ma non da una lingua, diario storico di una militanza e biblioteca di fede, brulicante di idee fino ai valichi dell'eresia ma straordinariamente unitaria negli intenti. Cipriano, storia di un vescovo: così si potrebbe intitolare il volume dell'Utet (collana « Classici delle religioni ») che ho tra le mani e che Giovanni Toso ha curato con precisione scientifica e con personale passione, trattando con simpatetica e consonante vivezza di quelle questioni, a convincere il lettore che l'interesse per tali problematiche non si attinge semplicemente con la perizia storiografica ma con la vita della comunità e la sofferenza per essa. Eccezionale monumento biografico, insomma, e condivido quindi la scelta di averlo voluto sigillare con il documento più bello, quello scritto da Cipriano stesso con il sangue del suo martirio sotto il proconsolato di Galerio Massimo e riportato negli *Acta martyrum*. Un martirio veramente senza precedenti, perché liberamente affrontato da chi, in circostanze diverse, ne aveva un giorno sostenuto la grandezza ed un altro il ridicolo senza per questo contraddirsi; da chi, come nota il compilatore, lo aveva cioè demitizzato (p. 272), riconducendolo ad una scelta tutta interiore, fuggendo la tentazione di fanatici masochismi e perversi vittimismi nell'emulare la vittima perfetta e immacolata.

E' un vescovo che parla e, come si sa, ha parecchio a cuore la disciplina; sa di poterla ottenere con l'esercizio della comprensione ma soprattutto con la ricerca della chiarezza e il confronto aperto, conciliare dunque e al tempo stesso gerarchico; è inutile ricordare queste notizie, perché appartengono ormai al patrimonio certo del giudizio storico su Cipriano che si può direttamente confrontare leggendo i libretti *Gli apostati* (mi domando con l'Autore se non era il caso di lasciare il titolo originale latino o trovarne uno più vicino) e *L'unità della Chiesa cattolica*, ma anche le lettere (specialmente 44-75). Ulteriori testimonianze di questa Chiesa cartaginese sono i libri *A Demetriano*, *La pestilenza* (interessante nei particolari veristici ai quali una tradizione letteraria che sale fino a Boccaccio e Manzoni ci ha ormai abituato: si vedano il cap. XIV e la eclettica nota 39), mentre altri opuscoli trattano di temi edificanti o morali (vanità degli idoli, virtù della pazienza, elogio della verginità, un commento al Padre nostro, ecc.).

Date le caratteristiche dell'opera, era indispensabile una cornice documentaria insieme dotta ed essenziale; riconosciamo al compilatore non solo il merito di aver raggiunto questo scopo, accontentando il palato un po' viziato di patrologi e filologi senza stuccare il lettore comune (si veda con quale semplicità è visitata una tradizione manoscritta di più di 400 codici o si leggano i chiarimenti eresiologici a p. 699), ma abbiamo scorto spesso uno

spirito di genialità a pervadere e improntare note, prefazione e perfino ragguagli bibliografici (come il condivisibile giudizio sulla traduzione dai *Trattati* di Strolli). Elogi ancora maggiori tuttavia vanno alla traduzione, condotta quasi interamente sui testi CSEL; il Toso afferma di sentirsi in parte debitore verso la edizione de Les Belles Lettres e la non più recente versione tedesca di J. Baer. Si capisce però che molti dei problemi connessi al significato della lingua ciprianea non potevano trovare infallibili aruspici antichi o recenti; il merito quindi di una ricreazione stilistica così moderna, scorrevole e duttile va certamente a chi l'ha compiuta. Insisto sul moderno, perché credo ad un effettivo sforzo di semplificazione sintattica (necessario per *ogni* latino) attuato anche con la equilibrata scelta di cesure differenziate da una lingua all'altra, per dar respiro e insieme profumo ad una elocuzione tanto variamente pensata e incisa. Su queste difficoltà molto umilmente il traduttore non ha insistito, ma intuisco siano molte a motivo della formazione retorica di Cipriano che condiziona e struttura la lingua cristiana che verrà dopo. Traduzione duttile, anche, nel seguire le improvvise galoppate oratorie che fan volare la fantasia e la penna del santo quando il trasporto della foga diventa grande; ma anche quando si inerpica in ardite allegorie (p. 526: le quattro stagioni dei martiri) o in confessioni sincere fino all'introspezione acuta e precisa (pp. 82-84: storia di un ex-passionale) essa è capace di seguirlo come un accompagnatore fedele e paziente. All'ultimo, nella ep. 81, scritta ai fedeli poco prima di essere decapitato, la voce diventa singhiozzo, il periodo mozzato, ormai telegrafico, e Tascio Cipriano non è quasi più forma, solo raccomandazioni e testamento, solo contenuto e fede vissuta; anche qui la versione sa ricreare un testo, la sua drammatica atmosfera, un'attesa congiunta di sofferenza e di premio.

Questa lettera, che chiude il volume, è il ricordo più bello di lui, epigrafe gloriosa della storia di un uomo.

F. G.

CLAUDE MONDÉSERT: GUIDA ALLA LETTURA DEI PADRI DELLA CHIESA, Iaca Book, **già e non ancora pocket 52,** Milano, 1981, pp. 115, lire 4200.

Questo pocket ubbidisce a due esigenze, una generica, l'altra specifica. Quella generica riguarda il sempre più diffuso e approfondito interesse per la patristica tra i fedeli in genere; quella specifica riguarda la collana « *Sources Chrétiennes* », ben nota. Le due esigenze, pur così disparate, mi sembrano soddisfatte anche per la competenza particolare dell'Autore, studioso ed editore di Santi Padri. Il Padre Claude Mondésert è l'attuale direttore di « *Sources Chrétiennes* », la collana pensata e rimasta a livello di idea col padre Fontoynont, nel periodo 1932-37 prefetto della facoltà teologica dei gesuiti di Lione-Fourvière, e realizzata qualche anno dopo da Jean Dabiélou e Henri de Lubac: essa conta attualmente ben 260 titoli, ed è a buon diritto ritenuta « la più prestigiosa collana di edizioni di Santi Padri ».

Dall'intenzione iniziale di collana diretta a tutti i fedeli indistintamente o quasi, essa si è trasformata in collana riservata agli specialisti: il padre Mondésert, nel prendere atto di tale mutazione qualitativa, non intende trascurare del tutto la primitiva finalità e destinazione dell'ideatore padre Fontoynont, « stimolatore geniale e scrittore troppo parsimonioso » per cui, a tale scopo nel presentarli, raggruppa i 260 titoli delle *Sources Chrétiennes*, cronologicamente per generi letterari, con particolare attenzione alle inclinazioni diverse dei diversi fedeli, orientando nella grande selva della patristica, Così, lungo i secoli, dal primo a.C. al XIV secolo d.C., le opere dei Santi Padri vengono presentate raccolte in categorie: (I-III secolo) *Dal giudaismo al cristianesimo, Apocrifi, Commentari sulla Scrittura, Fede e riflessione cristiana, Vita cristiana, Il mistero cristiano nella liturgia, Giustificazione nella fede, Gnosticismo* (IV-VIII secolo) *Esegesi, Teologia, Vita*

cristiana e vita monastica, Pastorali e catechesi, Apologetica, Storia ecclesiastica, Viaggi e descrizioni del mondo, Biografie, Poeti cristiani, (IX-XIV secolo) *Esegesi e teologia, Spiritualità orientale, Spiritualità occidentale, Poeti cristiani, Liturgia, Apologetica, Alle frontiere del cristianesimo.*

All'interno delle varie categorie le singole opere dei Padri sono presentate secondo il modulo fisso delle caratteristiche editoriali delle *Sources Chrétiennes* negli elementi essenziali, contenutistici, stilistici...

La lunga serie cronologica e sistematica è preceduta da una breve *Nota di edizione,* con la storia delle *Sources Chrétiennes,* e da una *Introduzione,* nella quale l'Autore definisce il termine di « Padre della Chiesa » e illustra succintamente le varie direzioni di utilizzazione della Patristica, testimonianza della vita della Chiesa, parte importante della Tradizione, prova dell'unità essenziale della Chiesa...

Si tratta di un prontuario utile a tutti.

G. C. S.

MARIO GIGANTE: GENESI E STRUTTURA DELL'ATTO LIBERO IN SAN TOMMASO - Giannini editore, Napoli 1980, pp. 132.

Benché nel corso degli ultimi sette secoli papi e concili abbiano fatto gran conto di san Tommaso, tuttavia, fra i concili, solo il Vaticano II ha esplicitamente nominato ed additato l'Angelico a docenti e discenti come maestro da seguirsi con preferenza in filosofia e teologia (cf. OT, 16; GE, 10).

Con aderenza alla lettera ed allo spirito di tale indicazione conciliare, l'A. del presente saggio si propone di risalire direttamente alle opere di san Tommaso per attingere in fonte il suo pensiero sul punto fondamentale della genesi e struttura dell'atto libero.

L'andamento del discorso limpidissimo e lineare si articola in quattro momenti. Anzitutto, a modo d'introduzione, vi si evidenzia il pensiero di san Tommaso sulla libertà come potere decisionale nella scelta dei mezzi al fine (c. 1); in secondo luogo vi si precisa l'importantissima distinzione tomista della *voluntas ut natura* e della *voluntas ut ratio* (c. 2); in terzo luogo vi si espone la teoria dell'Angelico sul rapporto fra i mezzi e i fini, concedendo spazio alla chiarificazione se e come il fine ultimo possa essere termine di opzione libera (c. 3); ed infine, relazionando libertà ed essere, vi si mostra l'ancoraggio della prima nel secondo; vi si sottolinea l'emergenza attribuita dall'Angelico alla volontà, fino a giustificare una certa sua egemonia nell'ambito esistenziale; e vi si tenta di stabilire l'autentico pensiero di san Tommaso sulla *vexata quaestio* del concorso divino all'atto libero umano (c. 4).

Pur impegnato a ricostruire il pensiero di san Tommaso su questi punti direttamente dalle di lui opere, l'A. non disattende la letteratura tomista antica e recente, che mostra di conoscere ampiamente e di sapersene servire in appoggio alla sua indagine. L'opera quindi che egli presenta al pubblico non è avulsa dal tempo e dallo spazio, bensì aggiornata fino alla data della pubblicazione.

La carica persuasiva della ricerca non è uniforme in tutti i suoi momenti. Mentre genera spontaneo consenso, quando verte su punti sicuri della dottrina tomista, presentati dall'A., si potrebbe ben dire, con le parole stesse di san Tommaso, non sempre convince, quando tocca questioni disputate, che, nonostante le ragioni plausibili recate dall'A., rimangono tuttavia aperte. Comunque si deve riconoscere che l'A., fedele nell'esporre la dottrina di san Tommaso ed abile nel farne risaltare l'importanza e l'attualità, quando liberamente, come è suo diritto, nei punti controversi aderisce alla sentenza che reputa migliore, rispetta sempre l'opinione altrui.

Forse gli si può imputare un certo simplicismo nell'attribuire *tout court* « l'oscuramento della nozione di liber-

tà » e quello che egli chiama il « malinteso della controversia *De auxiliis* » all'infelice sostituzione della dualità *essenza ed essere* con quella di *essenza ed esistenza* (p. 118). E' inaccettabile invece, pensiamo, l'opinione dell'A., quando afferma che non appartiene all'etica filosofica o alla teologia razionale il dire che Dio costituisce la beatitudine dell'uomo, perché ciò è compito della teologia rivelata (p. 62 nota 92). Alla teologia rivelata infatti di per sé non spetta di dire che Dio costituisce la beatitudine dell'uomo, essendo ciò verità accessibile naturalmente alla ragione umana; bensì di specificare che, di fatto, in quest'ordine di provvidenza, Dio è la beatitudine dell'uomo in quanto conosciuto in se stesso mediante il *lumen gloriae* ed in quanto amato con amore soprannaturale infuso dallo Spirito Santo o *agápe*.

A. P.

CENTRO ITALIANO DI STUDI POMPOSIANI, ANALECTA POMPOSIANA, MISCELLANEA DI STORIA RELIGIOSA DELLE DIOCESI DI FERRARA E COMACCHIO, V, Ferrara 1980, pp. 227, s.p.

E' con soddisfazione che si segnala la ripresa editoriale degli *Analecta Pomposiana,* ai quali auguriamo, per l'importanza degli argomenti trattati, e che si potrebbero trattare, una vita lunga e apparizioni frequenti. Ai primi tre volumi, pubblicati in tre anni dal 1965 al 1967, successe il quarto solo nel 1978; questo è dell'anno scorso. Alla ripresa degli studi e delle pubblicazioni pomposiane non devono essere estranei né la capacità e la passione scientifica ed organizzatrice di mons. Peverada, attuale direttore degli *Analecta,* né l'intelligente mecenatismo di mons. Filippo Franceschi, arcivescovo di Ferrara, alla cui « propria cura » si deve quest'ultimo, per ora, volume.

Esso si divide in tre parti: la prima, senza titolo particolare, raccoglie cinque saggi, la seconda, di *Testimonianze,* e la terza, *Notiziario,* hanno un saggio ciascuna.

Ecco gli studiosi e gli argomenti della prima parte: STELLA PATITUCCI UGGERI, *Il sarcofago del vescovo-duca Stefano. Contributo alla storia di Comacchio nel sec. IX,* pagg. 7-23; GIUSEPPE TURRI, *Breviario monastico corale pomposiano del sec. XI,* pagg. 25-72; ANTONIO SAMARITANI, *I conversi e i servi di masnada a Pomposa e a Ferrara nei secoli XII-XV,* pagg. 73-135; ENRICO PEVERADA, *Sinodi ferraresi quattrocenteschi,* pagg. 137-159; ALESSANDRA CHIAPPINI, *Due lettere da Trento per Ercole II d'Este,* pagg. 161-177. I saggi del Samaritani e del Peverada, in particolare, contengono anche numerose edizioni documentarie. I saggi delle altre due parti sono: GIOVANNI MARINELLI, *Il canonico don Vincenzo Turri e la rinascita di Pomposa (nel centenario della nascita 1879-1979),* pagg. 181-204; GINO PAVAN, *Le ricerche a Pomposa dei manoscritti Danteschi (cronaca della prima indagine 1969-1975),* pagg. 207-220). Come si vede, i saggi trattano i più svariati argomenti, spaziano in vari periodi e sono interessanti. Alcune illustrazioni abbelliscono il volume.

Il Turri pubblica la descrizione di un breviario del secolo XI, che si trova presso la Biblioteca arcivescovile di Udine. Si tratta di una « prima ricerca », come avverte l'Autore. L'utilità, non solo liturgica, ma culturale in genere di una tale segnalazione è evidente: il Turri, nella sua descrizione, tratta tutti gli aspetti del breviario, anche quello musicale. Ognuno sa quanto poco... gratificante sia per un editore una tale descrizione, arida, schematica e tecnica. Però si tratta sempre di un lavoro indispensabile e prezioso, in sé e per gli studi successivi, che esige meticolosità e precisione. Il Turri intercala alla descrizione riflessioni e tentativi di attualizzazione e di confronto con la situazione liturgica post-conciliare, tentativi non sempre riusciti ed opportuni, mi pare, perché non nuovi, e non sorretti sufficientemente dal punto di vista sto-

rico. Nel suo saggio, inoltre, si possono trovare alcuni errori di stampa o sviste (pag. 29, nota, penultima riga; pag. 30, riga 17; pag. 37, riga 4; pag. 47, riga 20) e in un caso non so chi trascrive correttamente, se lo Scalon che viene citato (pag. 26, riga 25: *venditus est domino Nicholao,...)* o il Turri (pag. 28, riga 16 *(venditus es domino Nicolao...).*

A. B.

PHILIPPE DELHAYE: LA SCIENZA DEL BENE E DEL MALE, LA MORALE DEL VATICANO II E IL « METACONCILIO », titolo originale dell'opera **Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale (Etude sur la morale du Vatican II)**, collana « Faretra », n. 6, Ares, Milano 1981, pp. 207, lire 6000.

Concilio o « metaconcilio », ortodossia cioè « obbedienza della fede » o « metaconcilio », « metamorfosi del concilio », cioè vera e propria ribellione al Concilio nel campo della morale? Con il « metaconcilio non soltanto si lascia il Concilio nel passato, ma si vuole oltrepassarlo, superarlo e cambiarlo ». La ribellione in campo morale, alla quale si assiste ormai da parecchi anni, non può essere frutto del Concilio!

L'espressione « metaconcilio », felice e fortunata, è dello stesso Delhaye, da lui usata e divulgata in una conferenza romana dell'inizio del 1980: essa è stata subito accettata come categoria storiografica e culturale, anche se è un « neologismo »,, a significare tutti gli atteggiamenti erroneamente conciliari e tutte le devianti interpretazioni del concilio.

Jean Guitton, commemorando recentemente Maurice Nédoncelle e allacciandolo a Newman, diceva: « Souvent, il nous est annoncé qu'avec Jean XXIII le Concile, les papes qui ont suivi Paul VI, l'Eglise était entrée dans une voie nouvelle, qu'elle avait changé », e poneva una serie di domande, per lui solo retoriche ovviamente: « Mais quelle est la nature de ce changement? S'agit-il d'une véritable mutation, introduisant une phase nouvelle, un règne de l'Esprit, à la manière de Montan ou de Joachim de Fiore? L'Eglise oecuménique est-elle différente de l'Eglise de la Tradition? Doit-on interpreter les vingt siècles à la lumière du dernier Concile ou le Concile à la lumière des Conciles antécédents? *(La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle, Actes du Colloque ... de Strasbourg 1979,* Téqui, Paris, 1981, pag. 21).

Il volume del Delhaye, *La scienza del bene e del male,* in un certo qual modo e almeno indirettamente, risponde a questi interrogativi di Jean Guitton, non tanto per Jean Guitton stesso quanto per non pochi teologi e intellettuali cattolici.

Mons. Philippe Delhaye è ben noto, come perito al Vaticano II prima e come segretario della Commissione teologica internazionale poi: ora, da qualche mese, è anche protonotario apostolico, per nomina di Giovanni Paolo II. E' autore di oltre un centinaio di articoli, saggi e volumi di morale, tutti più o meno in rapporto con la dottrina del Vaticano II: *obiettività, unità e diversità della morale, morale e moralismo, libertà di coscienza e libertà religiosa, coscienza e magistero, il magistero e l'insegnamento della teologia morale, distinzione tra il giuridico e il morale,* Humanae vitae, *Chiesa e mondo,* Consecratio mundi,... In questo suo ultimo lavoro, *La scienza del bene e del male,* egli analizza acutamente le interpretazioni e le applicazioni errate del Vaticano II, con rara competenza e con stile: nell'elencare e nel dimostrare le deviazioni, anche quando nomina le persone, non si accanisce mai contro di esse, convinto, e a ragione, che, in caso contrario, « si diminuirebbe maggiormente il piccolo numero dei combattenti » (pag. 64).

Accanto alle insistenti, energiche o accorate, e programmatiche esortazioni dei sommi pontefici per l'accogli-

mento « integrale » del Concilio, « alla luce della Tradizione e sulla base del costante magistero della Chiesa » (Giovanni Paolo II ai cardinali, 5 novembre 1979), per una sua attuazione genuina e convinta, si levano sempre più numerose, motivate e valide le denunce di «metaconcilio», e le analisi profonde e serene di atteggiamenti, di comportamenti e di interpretazioni non conciliari da parte di singoli teologi ed intellettuali, di ambienti e di scuole. Accanto a mons. Delhaye voglio qui ricordare, per rimanere nel campo della morale, la persona e l'opera di padre Lio, già anch'egli perito conciliare e ancora docente al Laterano: anche i saggi, spesso voluminosi, di Padre Lio si rifanno costantemente all'insegnamento del Magistero e della Tradizione per la lettura e l'attuazione del Vaticano II (cfr. RENOVATIO, 1981, 1, pagg. 147-149).

Il presente volume di mons Delhaye raccoglie il succo delle conferenze da lui tenute all'università di Navarra intorno alla Pasqua del 1979. E' la sintesi, in uno stile brillante ed avvincente, di una quindicina d'anni di riflessioni postconciliari di un esperto particolare, da un osservatorio eccezionale; e insieme è la sintesi, con non pochi approfondimenti originali, di tutto quanto l'Autore è venuto pubblicando in questi ultimi venticinque anni in campo morale.

Ramòn Garcìa de Haro, nella *Presentazione all'edizione italiana,* sintetizza gli errori del « metaconcilio » denunciati da mons. Delhaye: innanzi tutto, il pratico distacco dal Concilio del suo Ispiratore, lo Spirito Santo; poi il distacco del Concilio dalla Tradizione; la proclamazione dell'autonomia della coscienza; il rifiuto alla Chiesa del diritto di esercitare il suo magistero nell'ordine temporale;... Chi riconoscesse l'azione dello Spirito Santo sul Concilio, e, in particolare, sulla riaffermazione conciliare della « chiamata universale alla santità », come potrebbe poi affermare o fiancheggiare, complice, il lassismo, il permissivismo, il materialismo, l'aborto, il divorzio,...? Come considerare il Concilio « il cominciamento assoluto di tutto », quando i sommi pontefici, prima, durante e dopo, alla convocazione, nello svolgimento, all'approvazione e nella applicazione del Concilio, si rifanno sempre ed esplicitamente alla Tradizione, agli altri Concili, specialmente, con Giovanni XXIII, al Tridentino e al Vaticano I? Come sostenere che il Concilio, con eventuali silenzi, rinneghi la Tradizione, ed autorizzi il rifiuto della moralità oggettiva, della necessità di un Magistero per « una legittima autonomia della coscienza »,...?

Il volume di mons. Delhaye è avvincente: si legge molto volentieri. Ed è efficace, valido. Ancora Ramòn Garcìa de Haro sottolinea che « non solamente il cultore di morale, ma qualunque studioso di teologia, anzi ogni intellettuale cristiano, consapevole delle responsabilità del momento attuale, scorrerà con piacere questo volume », e, aggiungo io, con frutto: e penso a quegli intellettuali cattolici, sacerdoti e non sacerdoti, che, nell'intento lodevole di mediare e « incarnare », attenuano, adulterano, oltrepassano il Concilio, sono « metaconciliari », spero inconsapevolmente, e che, col servizio e al servizio del laicismo, fanno opera contraria a quella dello Spirito Santo e della Chiesa.

A. B.

GIUSEPPE TURBESSI: CERCARE DIO, NELL'EBRAISMO, NEL MONDO GRECO, NELLA PATRISTICA, coll. Verba seniorum, fondata da M. Pellegrino e G. Lazzati, 9, Edizioni Studium, Roma 1980, pp. VI-208, lire 8000.

Alle origini di questo saggio sulla « ricerca di Dio » nel mondo e nella cultura occidentali, mediterranee, che raccoglie i risultati di anni di studio appassionato e quasi solitario (vi rileggiamo, tra l'altro, anche un articolo già pubblicato, nel 1964, sulla *Ri-*

vista di Ascetica e Mistica, a proposito della « ricerca di Dio » nella patristica), ci sono una condizione personale e una esigenza particolare, apertamente denunciate dall'Autore. Giuseppe Turbessi è un benedettino: per meglio vivere lo scopo del monachesimo, egli vuole approfondire il significato teologico del *quaerere Deum* che San Benedetto, patriarca dei monaci dell'Occidente, affida nella *Regola* ai suoi figli. In questo approfondimento, che abbraccia la Sacra Scrittura e la prima Patristica, senza trascurare il pensiero classico che in qualche modo venne a contatto col cristianesimo, egli, con stupore giustificato, avverte, da una parte, una assenza quasi totale di ricerche in proposito, e dall'altra, un risalto decisamente preferenziale per studi ed « analisi razionali, filosofiche o teologiche », che sviluppano « i dati tradizionali relativi all'esistenza e all'essenza di Dio ». Mentre, d'altro canto, a mano a mano che i suoi studi circa il *quaerere Deum,* nella direzione scritturistico-patristica da lui prescelta, procedevano, cresceva al riguardo l'interesse di vari settori di fedeli, e si andavano moltiplicando le richieste per conferenze, articoli, corsi accademici.

La ricerca del Turbessi è essenzialmente filologica, dal punto di vista tecnico e specialistico, ma s'impone, alla stragrande maggioranza dei lettori, per la ricchezza e la vastità delle suggestioni religiose, dalla liturgia, alla spiritualità, all'ascetica,... Leggere *Cercare Dio* del Turbessi spesso coincide col trovarsi in preghiera, in meditazione, in un esame di coscienza,... Lo stile è vivace, infuocato: è l'anima di un « monaco », solo con Dio, che traspare. I risultati, e in particolare le interpretazioni dell'Autore sui singoli testi e scrittori, anche profani, nelle singole discipline (esegesi, filosofia e filologia classiche, patristica, lingue orientali,...), meglio potranno essere valutati dagli specialisti: il lettore comune è grato per il nutrimento spirituale che ne ricava.

La bibliografia consultata dal Turbessi è vastissima; egli, in essa, si muove con disinvoltura, organizza e classifica con sicurezza, espone con chiarezza. La trattazione si divide in cinque capitoli: il tema della « ricerca di Dio » è ricostruito nella Sacra Scrittura, nel giudaismo coevo al Nuovo Testamento e alla Chiesa nascente, nel mondo greco, nel periodo ellenistico, nell'antichità cristiana, con un' attenzione particolare, verso la fine, ai maestri del monachesimo primitivo.

Nella Sacra Scrittura, e nel mondo giudaico, rivelate l'esistenza e la provvidenza di Dio, la «ricerca di Lui» consisteva, per dirla con San Paolo, nel riconoscerLo, onorarLo, adorarLo come tale, cioè nel « volere la Sua gloria e nell'attuare la Sua volontà »: nella Sacra Scrittura, e nel mondo giudaico, la « ricerca di Dio non è tanto un movimento della ragione verso la conoscenza dell'essere, della natura e dell'esistenza di Lui, quanto una adesione cordiale della volontà umana alla volontà dell'Onnipotente ». Nel mondo ellenico ed ellenistico, la « ricerca di Dio » si colloca nello sforzo intellettualistico dell'uomo per dimostrare la Sua esistenza, con prove desunte specialmente dall'ordine e dall'armonia del cosmo. Nella Chiesa primitiva, come del resto nel giudaismo contemporaneo alla Chiesa primitiva, i contatti col mondo pagano costrinsero a tener presente nella « ricerca di Dio », il particolare atteggiamento intellettualistico e speculativo profano, che viene rivissuto, però (e qui sta la caratteristica essenziale della « ricerca » in questo periodo) alla luce della rivelazione vetero e neotestamentaria. Un particolare modo di « ricercare Dio » e di trovarLo fu quello dei martiri e dei monaci primitivi, sul quale il Turbessi si dilunga verso la fine, in pagine suggestive.

A. B.

QUADRIVIUM EDIZIONI

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*, 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« E' una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... Il NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. Il NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Series philosophica

1. L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla "Aeterni Patris"*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell'autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

3. A. DALLEDONNE, *Implicazioni del Tomismo originario*, (in corso di stampa).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Series philosophica

2. C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino,* 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%.